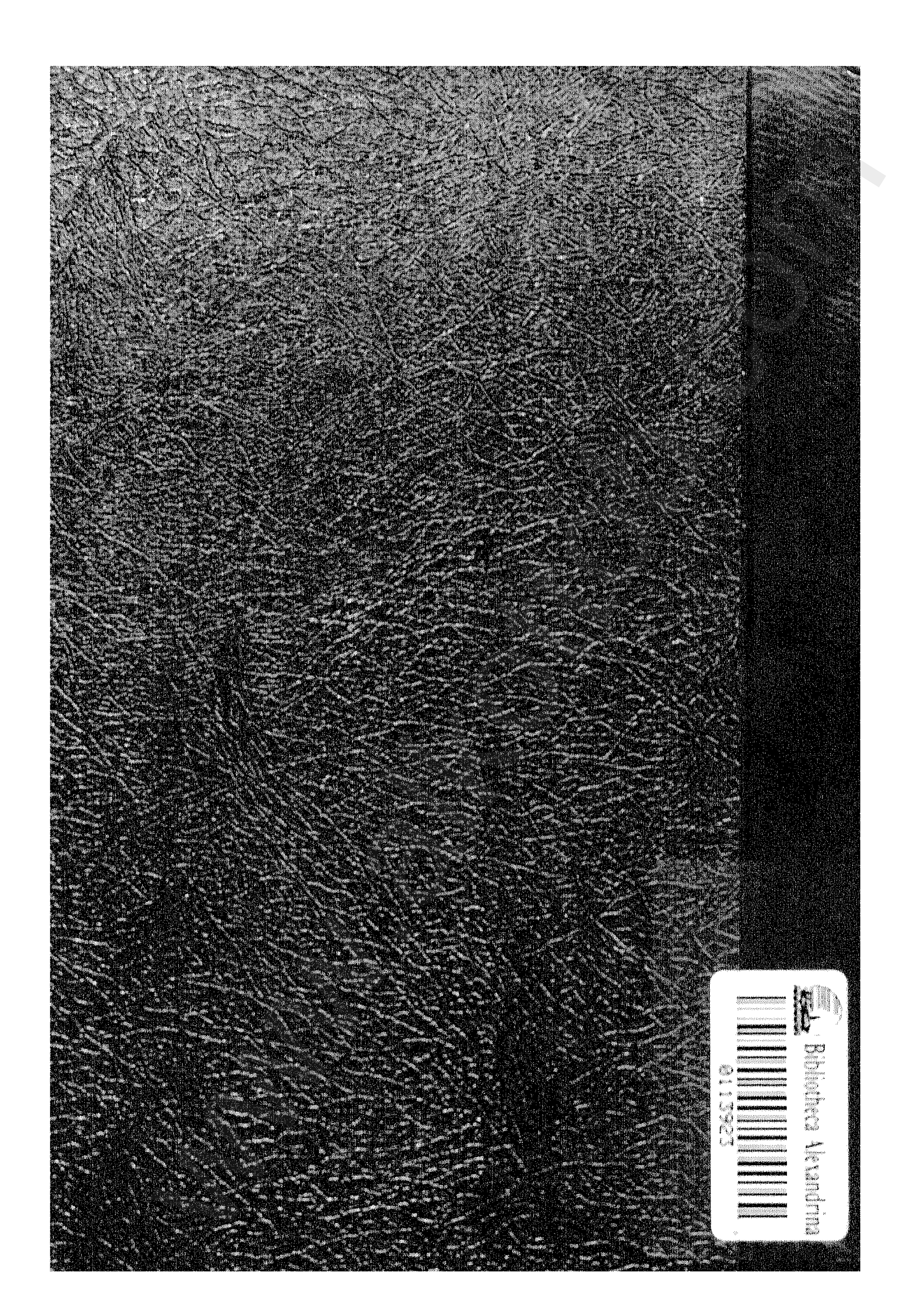


الثابت والمتحول

بحث في الاتباع والابداع عند العرب

٢ — تاصيل الاصول

الطبعة الاولى ١٩٧٧

الطبعة الثانية ١٩٧٩

دار العوده - بيروت

كورنيش المزرعة - بناية ريفيرا سنتر

هاتف ٣١٨١٦٥ - ٣١٠٨٤٠

SS

ادونيس

الثابت والمتحول

الكتاب الثاني

دار العودة - بيروت

للشاعر

مجموعات شعرية

	(طبعةاولى)	(طبعة ثانية)	(طبعةثال
قصائد اولى	١٩٥٧	١٩٦٣	١٩٧٠
اوراق في الريح	١٩٥٨	١٩٥٩	١٩٧٠
اغاني مهيار الدمشقي	١٩٦١	١٩٧٠	١٩٧١
كتاب التحولات والهجرة في اقاليم النهار والليل	١٩٦٥	١٩٧٠	
المسرح والمرايا	١٩٦٨		
وقت بين الرماد والورد	١٩٧٠	١٩٧١	
الآثار الشعرية الكاملة (مجلدان)	١٩٧١		
مفرد بصيغة الجمع	١٩٧٧		

دراسات

مقدمة للشعر العربي	١٩٧١
زمن الشعر	١٩٧٢
الثابت والمتحول / ١ ــ الاصول	١٩٧٤

مختارات

ديوان الشعر العربي : (المكتبـة العصرية)

الكتاب الاول	١٩٦٤	
الكتاب الثاني	١٩٦٤	
الكتاب الثالث	١٩٦٨	
مختارات من شعر السياب	١٩٦٧	(دار الاداب)
مختارات من شعر يوسف الخال	١٩٦٣	(دار مجلة شعر)

ترجمات

مسرح جورج شحاده

١ ــ حكاية فاسكو	وزارة الاعلام الكويت	٩٧٢
٢ ــ السيد بوبل	« « «	٩٧٢
٣ ــ مهاجر بريسبان	« « «	٩٧٣
٤ ــ البنفسج	« « «	٩٧٣
٥ ــ السفر	« « «	٩٧٥
٦ ــ سهرة الامثال	« « «	٩٧٥

الآثار الشعرية الكاملة لسان ــ جون بيرس

١ ــ منارات وزارة الثقافة والارشاد القومي دمشق

الكتاب الثاني

الثابت والمتحول

منذ نهاية العهد الاموي حتى اوائل القرن الرابع الهجري

القسم الاول

تأصيل الاتباع او الثبات

الفصل الاول

الشافعي وتاصيل الاصول الدينية – السياسية

ss

I

بدءا من نشوء الدولة الاموية اخذت الجزيرة العربية تتقلص اقتصاديا واجتماعيا في مكة والمدينة ، واصبحت مهمتها تقتصر على توفير الجنود للجيش العربي. وكان مجتمع الجزيرة يتكوّن من ثلاث طبقات : ارستوقراطية تجارية هي الحاكمة وهي قريش البواطن ، وطبقة وسطى هي قريش الظواهر ، وطبقة دنيا (بروليتارية ، رثة) هي البدو ، والغرباء او الموالي . وكانت كل طبقة تعيش في شبه عزلة واستقلال عن الاخرى ، لذلك لم تطالب الطبقة الدنيا بالمساواة على مستوى المجتمع ككل ، وانما انحصرت هذه المطالبة في اطار القبيلة وحدها . وهكذا عرفت القبيلة نوعا من الملكية الجماعية للمراعي ومجاري المياه ، وللقطعان احيانا .

لكن القبائل اندمجت ، بعد الاسلام ، في امة واحدة ، وتغيرت بذلك البنية الاجتماعية في الجزيرة . وهكذا اخذ المحرومون يشعرون بالتفاوت الطبقي ، واخذت القبائل التي كانت تعيش منعزلة محرومة ، تشعر بوطأة الحرمان والعزلة اكثر من ذي قبل ، خصوصا حين تقارن بين الواقع الذي تعيشه ومثالية القرآن الذي وضع مبادىء لتحقيق العدالة والمساواة ، وان لم يلغ الملكية الفردية ، وحين ترى الى الامويين كيف آن جهدهم لم يعد منصبا على سكان الجزيرة ، بل على تعريب سكان المناطق المفتوحة .

وفي المدن التي تحولت الى بؤر اقتصادية وسياسية اخذ الفقراء يزدادون بسرعة ، ويشكلون فئة هامشية ليس لها عمل . ومع اتساع الاسواق وتراكم رؤوس الاموال ، اختل ميزان التبادل بين الارياف والمدن وانحصر دور الاولى في دفع الاتاوات والضرائب . وفي هذا ما يفسر هجرة الريفيين الى

المدن . ومما يذكر ان الحجاج منع هذه الهجرة في عهد عبد الملك ، فقد منع غير المسلمين من المجيء الى المدن ، ومنعهم لاجل ذلك ، من اعتناق الاسلام ، وفرض عليهم ان يبقوا في الريف . بل انه طرد الموالي من المدن ، ولم يسمح لهم بالسكن فيها الا في عهد عمر بن عبد العزيز .

اما الارض في الارياف فقد اشتراها الاغنياء العرب او اخذوها بالاقطاع . ولم يقيموا فيها ، وانما استخدموا العبيد لزراعتها واستغلالها . وهكذا انضافت الى الارستوقراطية التجارية ارستوقراطية عقارية ، واتسعت الرأسمالية التجارية والعقارية فنشأت ارستوقراطية مدينية قوامها الحكام والبيروقراطيون من موظفي الدولة الكبار ، وقواد الجيش ، والتجار . ومن هنا ازداد التفاوت بين طبقات المجتمع العربي ، خصوصا بين العرب والموالي ، وتعمق الوعي بالظلم والاستغلال واللامساواة .

في هذه البنية الجديدة الاجتماعية ــ الاقتصادية حيث كانت السلطة تتركز في ايدي العائلة الاموية ومن يوالونها ، وحيث تتراكم معظم الثروات بين ايدي طبقة قليلة محظوظة ، ولم تكن تستخدم للاستهلاك المباشر ، بقدر ما كانت تستخدم لاعادة الانتاج بشكل اوسع ، سادت ثقافة المجانسة مع النظام القائم . لكن ، كانت تنشأ الى جانبها اتجاهات اخرى تشكل نواة لما يمكن ان نسميه بثقافة المعارضة او التجاوز . الاولى ترتبط بالنظام ، والثانية تخرج عليه بحثا عن نظام آخر . هكذا اصبحت التنويعات الايديولوجية : الدين ، السياسة ، اللغة ، الشعر ، الفلسفة ... الخ دالاً يتغير مدلوله بحسب استخدامه ، وبحسب الموقع الذي تستخدم منه .

II

يعتبر الشافعي (١) اول من « اصّل الاصول » واول من انشأ « علم الاصول » . وهو يلقب « بفقيه السنة الاكبر » و « ناصر السنة » (٢). ويقول عنه الامام احمد : « كان افقه الناس في كتاب الله عز وجل ، وفي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم » (٣) . ويقول الفخر الرازي ان « نسبة الشافعي الى علم الشرع كنسبة ارسطاليس الى علم العقل » (٤) .

ويقول ابن القيم في هذا المعنى ان الشافعي قسم في فقهه الامر الى اثنين

لا ثالث لهما : اما الاستجابة لله وللرسول وما جاء به . واما اتباع الهــوى . فكل ما لم يأت به الرسول فهو من الهوى » (٥) . ومعنى ذلــك أن « العقــل مضطر الى قبول الحق » (٦) كما يعبر الشافعي ، اي الى قبول ما جاء بــه القرآن والسنة .

ويصف الجويني مذهب الشافعي بمقارنته مع مذهبي ابي حنيفة ومالك، قائلا « فمالك افرط في مراعــاة المصالح المطلقة المرسلة غير المستنــدة الى شواهد الشرع ، وابو حنيفة قصر نظره على الجزئيات والفروع والتفاصيل من غير مراعاة القواعد والاصول ، والشافعي رضي الله عنه جمع بين القواعد والفروع ، فكان مذهبه اقصد المذاهب ومطلبه اسد المطالب . » (٧)

III

كان الناس ، قبل الاسلام ، في نظر الشافعي صنفين : اهل كتاب «بدلوا احكامه وافتعلوا كذبا صافوه بالسنتهم « وكفرة » ابتدعوا ما لم يأذن به الله » . (٨) وجاء الاسلام انقاذا للناس بكتابه الذي « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه : تنزيل من حكيم حميد » (٩) ، « فنقلهــم من الكفر والعمل الــى الضياء والهدى » (١٠) . فالقرآن نفي لما سبقه ، وتأسيس جديد. فقداحاط بكل شيء ، ما كان وما يكون ، وعلم كل شيء ، ما كان وما يكون ، وهدى الى الحق والنور في كل شيء ، ما كان وما يكون . فكل ما انزل فيه ، « رحمــة وحجة ، علمه من علمه وجهله من جهله ، لا يعلم من جهله ، ولا يجهل مــن علمه » . (١١) . ولهذا « لا يدرك خير الا بعونه » وحُق علمه «نصاواستنباطا» « ومن ادرك علم احكام الله في كتابه نصا واستدلالا ، ووفقه الله للقول والعمل بما علم منه ، فاز بالفضيلة في دينه ودنياه ، وانتفت عنه الريب ، ونورت في قلبه الحكمة ، واستوجب في الدين موضع الامامة » . (١٢) ، اذ « لا تنــزل باحد من اهل دين الــله نازلة الا وفي كتــاب الله الدليــل على سبيل الهدى فيها » . (١٣)

لكن العلم بالقرآن لا يتم الا بمعرفة بيانه ، ولهذا البيان وجوه : منهــا « ما ابانه لخلقه نصا » ، ومنها « ما احكم فرضه بكتابه وبين كيف هــو على لسان نبيه » ، ومنها « ما سن رسول الله مما ليس لله فيه نص حكم ، وقد

فرض الله في كتابه طاعة رسوله ، والانتهاء الى حكمه . فمن قبل عن رسول الله فبفرض الله قبل » ، ومنها « ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه ، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد ، كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم » . (١٤) ، ومنها اخيرا البيان بالقياس الذي « يطلب فيه الدليل على صواب المثل » . (١٥)

وينتهي الشافعي الى القول « ليس لاحد ابدا ان يقول في شيء حل ولا حرم الا من جهة العلم ، وجهة العلم الخبر في الكتاب او السنة ، او الاجماع او القياس » . (١٦) وهو يعرف القياس بانه « ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب او السنة » وتكون الموافقة من وجهين : اما ان يكون الله او رسوله « حرم الشيء منصوصا ، او احله لمعنى . فاذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة ، احللناه او حرمناه لانه في معنى الحلال او الحرام » ، واما ان يكون الشيء « يشبه الشيء منه والشيء من غيره ، ولا نجد شيئا اقرب به شبها من احدهما ، فنلحقه باولى الاشياء شبها به » . (١٧)

ثم يشرح الشافعي كيف فرض الله في كتابه اتباع سنة نبيه ، فيقول : « وضع الله رسوله من دينه وفرضه وكتابه الموضع الذي ابان جل ثناؤه انه جعله علما لدينه ، بما افترض من طاعته، وحرم من معصيته وابان من فضيلته بما قرن من الايمان برسوله مع الايمان به » . (١٨) فالسنة مقرونة مع كتاب الله وهو يفسرها بانها الحكمة (١٩) ، ولذلك فان طاعة رسول الله مقرونة بطاعة الله . (٢٠)

والسنة كما يراها الشافعي اما انها تطبيق اي « نص كتاب اتبعه رسول الله كما انزل الله » واما انها تفسير وتبيان ، اي « جملة بيَّن رسول الله » معناها كما اراد الله ، و « اوضح كيف فرضها ، عاما او خاصا ، وكيف اراد ان يأتي به العباد » . ، واما انها سنة « فيما ليس فيه نص كتاب » (٢١). واذا صحت السنة لا يرى الحجة في غيرها « فما لاحد من دون رسول الله راي او اجتهاد او حجة ، فاذا جاء الاثر وصح ووضحت دلالته وليس له ناسخ او مخالف ، فهو الشرع لا شرع سواه » . (٢٢)

واذا كان النص او الخبر مقياسا ومصدرا للحكم في القضية العارضة ،

وهما اللذان يعصمان من الخطأ ، فكيف السبيل الى معرفة الخطأ والصواب فيما لا يكون فيه نص او خبر ؟ او كيف يمكن ان نحل ونحرم ونفرق بلا مثال موجود نحتذي عليه ؟ » (٢٣) والجواب كما يقول الشافعي : « ليس لي ولا لعالم ان يقول في اباحة شيء ولا حظره ، ولا اخذ شيء من احد ولا اعطائه الا ان يجد ذلك نصا في كتاب الله او سنة او اجماع او خبر يلزم . فما لم يكن داخلا في واحد من هذه الاخبار ، فلا يجوز لنا ان نقوله بما استحسنا ، ولا بما خطر على قلوبنا ، ولا نقوله الا قياسا على اجتهاد به على طلب الاخبار اللازمة . ولو جاز لنا ان نقوله على غير مثال ، من قياس يعرف به الصواب من الخطأ ، جاز لكل احد ان يقول معنا بما خطر على باله . ولكن علينا وعلى اهل زماننا ان لا نقول الا من حيث وصفت » . (٢٤)

وهذا يعني ان الراي يجب ان ينبثق، بالضرورة، من اصل ديني: القرآن، او السنة ، او الاجماع . فالراي المقبول هو ما كان في معنى هذه الاصول ، او مثل معناها . وحين لا يكون في هذه الاصول مثل للراي او الحكم او ما هو في معناه ، فلا يجوز النطق به .

غير ان الاجتهاد الذي يعنيه الشافعي هو الذي يكون حكما « على المثل » (٢٥) كما يعبر . فاذا كان لا يجوز لاحد ان يقول في شيء من العلم الا بالاجتهاد ، فان الاجتهاد لا يكون « الا لمن عرف الدلائل عليه ، من خبر لازم : كتاب او سنة او اجماع. ثم يطلب ذلك بالقياس عليه. . . فاما من لا آلة له فيه فلا يحل له ان يقول في العلم شيئا » . (٢٦) « فالواجب على العالمين ان لا يقولوا الا من حيث علموا » (٢٧) ويقول : « ومن تكلف ما جهل وما لم تثبته معرفته ، كانت موافقته للصواب ، ان وافقه من حيث لا يعرفه ، غير محمودة . وكان بخطئه غير معذور ، اذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه » . (٢٨) فالقضايا الناشئة اما ان يحكم فيها بالنص الصريح ، واما ان يحكم فيها بحملها على النص . ومن هنا يعرف الاجتهاد او القياس بانه « الحاق امر غير منصوص على حكمه بامر آخر منصوص على حكمه لاشتراكه معه في علة الحكم » . (٢٩) وهذا يعني ان علم الشريعة المتعلقة بالاحكام قسمان : قطعي ثابت بالنص ، وظني راجح يقرره الاجتهاد . والاول علم في الظاهر والباطن ، اي لا يمكن انكاره ، والثاني علم في الظاهر فقط ، وانكاره ليس كفرا .

والقياس ليس اثباتا لحكم قال به المجتهد برأيه ، وانمـا هو بيان لحكم الشرع . فالقياس مشروط بمثال في الكتاب والسنة يقاس عليه ، وبغير ذلك لا يجوز . وفي هذا ما يفسر نفيه للاستحسان الذي هو الاخذ بالمصلحةالمناسبة او الحسنة حيث لا يوجد نص .

ويقول الشافعي في هذا الصدد : « لا يجوز لاحد ان يقول بالاستحسان، ولو جاز تعدي القياس وتعطيله الى الاستحسان ، جاز لاهل العقول من غـير اهل العلم ان يقولوا فيما ليس فيه خبر ، بما يحضرهم من الاستحسان . والاستحسان تلذذ ... ومن استحسن فقد شرع » . (٣٠) ويعني ذلك ان الاستحسان غير الجائز هو احداث شيء « لا على مثال سبق » . فالاستحسان هو ايضا مشروط بموافقته امثلة سابقة . ان قبول القياس او الاستحسان ، بمعزل عن هذه الشروط ، يشير الى ان في القرآن والسنة نصوصا لا توافـق المصالح المتجددة ، او ان فيهما نقصا بحيث انهما لا يحيطان بهذه المصالح . وهذا يخالف منطلق الشافعي من انه لا يمكن ان يحدث شيء الان والى نهاية الازمنة ، الا وفي الكتاب والسنة ما يحيط به ، جملة او تفصيلا ، ومـن انه ليس في الكتاب او السنة نص يتعارض مع المصالح التي تنشأ للناس الان ، والى نهاية الازمنة .

وفي كتاب « الام » للشافعي فصل بعنوان « كتاب ابطال الاستحسان » (٣١) يبني فيه الابطال على القول ان الاستحسان « لا ضابط له ، ولا مقاييس يقاس بها الحق من الباطل، فلو جاز لكل مفت او حاكم او مجتهد ان يستحسن فيما لا نص فيه ، لكان الامر فرطا ، ولاختلفت الاحكام في منازلة الواحـدة على حسب استحسان كل مفت ، فيقال في الشيء ضروب من الفتيا والاحكام، وما هكذا تفهم الشرائع ، ولا تفسر الاحكام » . (٣٢)

وكما رفض الشافعي الاستحسان ، رفض كذلك الاستصلاح . فهو لا يرى ان المصالح المرسلـة اصل شرعي ، ويرفض مبدأ الاخـذ بها ، ويلخص معروف الدواليبي موقف الشافعي في هذا الصدد بقوله : « فالشافعية تجاه نصوص الشريعة لا ياخذون الا بالنصوص او بما يحمل على النصوص مـن طريق القياس الذي يقيدون علته ويشرحون مسالكها ، ويندر ان يـأخذوا بمصلحة ما لم يشهد لها نص خاص باعتبارها » . (٣٣)

ومن راي الشافعي ان الحسن والقبح ، فيما يتعلق بمقتضى الامر والنهي ، شرعيان لا عقليان . ويعني ذلك ان الفعل يكون حسنا او قبيحا بمقتضى الشرع لا العقل . « فالحسن والقبح الثابتان بالشرع هما مما يجبان بالامر والنهي الشرعيين من غير ان يكون للعقل حظ في معرفة ذلك » . (٣٤)

هكذا يحصر الشافعي مصدر التشريع في النص ، اي في الكتاب والسنة. وحين يأخذ بالاجتهاد ، لا يأخذ به الا قياسا على النص يوجب اتباعه ، وينفي اتباع راي من يقوم بالقياس. فالاجتهاد وسيلة للكشف عما اراده الشارع القديم في الحادثة الجديدة ، وليس وسيلة للكشف عما يريده الانسان الذي يواجه هذه الحادثة . وفي هذا يقول الشافعي : « الكتاب والسنة هما الاصلان اللذان افترض الله ، وهما عينان . . . اذا اجتهد المجتهد ، فالاجتهاد ليس بعين قائمة ، انما هو شيء يحدثه من قبل نفسه ، فاذا كان هذا هكذا ، فكتاب الله والسنة والاجماع اولى من راي نفسه ، ومن قال : الاجتهاد اولى ، خالف الكتاب والسنة برايه . . . ولم يؤمر باتباع نفسه ، انما امر باتباع غيره ، فاحداثه على الاصلين اللذين افترض الله عليه اولى به من احداثه على غير اصل امر باتباعه ، وهو راى نفسه ولم يؤمر باتباعه . فاذا كان الاصل انه لا يجوز ان يتبع نفسه ، وعليه ان يتبع غيره ، والاجتهاد شيء يحدثه من عند نفسه . . . والاستحسان يدخل على قائله (اي لا على القرآن والسنة) كما يدخل على من اجتهد على غير كتاب ولا سنة ، ومن قال هذين القولين ، قال قولا عظيما ، لانه وضع نفسه في رايه واجتهاده واستحسانه على غير كتاب ولا سنة موضعهما في ان يتبع رايه كما اتبعا ، وفي ان رأيه اصل ثالث امر الناس باتباعه . . . وهذا خلاف كتاب الله عز وجل ، لان الله تبارك وتعالى انما امر بطاعته وطاعة رسوله » . (٣٥)

فالاولى بالكلام هو الاعرف بالكتاب والسنة . ولعل من خير ما يعبر عن هذا الموقف ما يؤثر عن الشافعي في خبر يرويه محمد بن الحكم : « سمعت الشافعي يقول ، قال لي محمد بن الحسن : صاحبنا اعلم من صاحبكم، يعني ابا حنيفة ومالكا . وما كان على صاحبكم ان يتكلم ، وما كان لصاحبنا ان يسكت . قال فغضبت وقلت : نشدتك الله من كان اعلم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مالك او ابو حنيفة ؟ قال : مالك ، لكن صاحبنا اقيس. فقلت : نعم ، ومالك اعلم بكتاب الله تعالى وناسخه ومنسوخه، وسنة رسول

الله ، صلى الله عليه وسلم من ابي حنيفة ، فمن كان اعلم بكتاب الله وسنة رسوله كان اولى بالكلام » . (٣٦)

ويوجز محمد ابو زهرة الادلة التي استند اليها الشافعي لابطاله الاستحسان فيما يلي :

اولا — معنى الاخذ بالاستحسان ان الشارع لم يأخذ بنص ، ولم يحمل استحسانه على نص ، وهذا باطل .

ثانيا — لا يكون الحكم الا بما انزل الله او سنه رسوله .

ثالثا — لم يكن النبي يستحسن ، بل كان يحكم بالوحي . ولو كان الاستحسان جائزا ، لجاز من النبي .

رابعا — استنكر النبي الاستحسان .

خامسا — لا ضابط للاستحسان ، مما يؤدي الى الاختلاف .

سادسا — اقرار الاستحسان يؤدي الى الاقرار بحق العالم وغير العالم ان يأخذ به .

بل ربما كان اهل الصناعة اقدر على فهم المصلحة الحسنة من اهل العلم . (٣٧)

لكن كيف يفهم الشافعي العلم ؟ انه يراه نوعين : « علم عامة لا يسع بالغا غير مغلوب على عقله ، جهله » ، وهذا هو العلم « الموجود نصا » في كتاب الله . ولا يمكن فيه الخطأ من الخبر ، ولا يجوز فيه التأويل ، ولا يجوز فيه الخلاف . (٣٨) والنوع الثاني من العلم هو « ما ينوب العباد من فروع الفرائض ، وما يخص به من الاحكام وغيرها ، مما ليس فيه نص كتاب ، ولا في اكثره نص سنة . . . وما كان منه يحتمل التأويل ويستدرك قياسا » . (٣٩) وهذا النوع لا تستطيع العامة ان تبلغه ، ولم تكلف به كل الخاصة .

ولا تقوم الحجة بعلم الخاصة ، او خبر الخاصة الا اذا جمعت الامور التالية : « ان يكون من حدث به ثقة في دينه ، معروفا بالصدق في حديثه ، عاقلا لما يحدث به عالما بما يحيل معاني الحديث من اللفظ ، وان يكون ممن

يؤدي الحديث بحروفه كما سمع لا يحدث به على المعنى ، لانه اذا حدث به على المعنى وهو غير عالم بما يحيل معناه ، لم يدر لعله يحيل الحلال الى الحرام . واذا اداه بحروفه ، فلم يبق وجه يخاف فيه احالته الحديث ، حافظا ان حدث به من حفظه ، حافظا لكتابه ان حدث من كتابه . اذا شرك اهل الحفظ في الحديث وافق حديثهم ، بريا من ان يكون مدلسا : يحدث عمن لقي ما لم يسمع منه ، ويحدث عن النبي ما يحدث الثقات خلافه عن النبي . ويكون هكذا من فوقه ممن حدثه ، حتى ينتهي بالحديث موصولا الى النبي او الى من انتهي به اليه دونه ، لان كل واحد منهم مثبت لمن حدثه ، ومثبت على من حدث عنه ، فلا يستغنى في كل واحد منهم عما وصفت » . (٣٨)

واذا كانت الحجة على اتباع الكتاب والسنة قائمة ، بحيث لا يحل « لمسلم علم كتابا ولا سنة ان يقول بخلاف واحد منهما » فما تكون الحجة في اتباع « ما اجتمع الناس عليه ، مما ليس فيه نص حكم لله ، ولم يحكوه عن النبي » ؟ (٣٩) . للاجابة عن هذا السؤال يحدد الشافعي اولا معنى الاجماع فيقول انه ما كان في المسائل المعلومة من الدين بالضرورة ، وهو ما تقول به جماعة المسلمين ، « ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي امر بلزومها ، وانما تكون الغفلة في الفرقة ، فاما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس » . (٤٠) وهكذا لا يكون الاجماع الا « في جملة الفرائض » التي لا يمكن جهلها اي في الاجماع الذي « لو قلت : اجمع الناس ، لم تجد حولك احدا يعرف شيئا يقول لك ليس هذا باجماع » . (٤١) ويوضح الشافعي قائلا : « لست اقول ولا احد من اهل العلم : « هذا مجمع عليه » الا لما لا تلقى عالما ابدا الا قاله لك وحكاه عن من قبله » (٤٢) . كذلك : « لم يدع الاجماع ، فيما سوى جمل الفرائض التي كلفتها العامة ، احد من اصحاب رسول الله ولا التابعين ولا القرن الذين من بعدهم ، ولا القرن الذين يلونهم ولا عالم علمته على ظهر الارض » (٤٣) . والنموذج الاول لهذا الاجماع هو اجماع الصحابة ، وهو يأتي في مرتبة ثالثة بعد الكتاب والسنة ، وانكاره او الخروج عليه كفر . وهناك نوع آخر من الاجماع هو الاجماع على احكام تعتمد على النص ، لكنها موضع نقاش بين العلماء ــ اي انه نوع من الاجماع على اجتهاد يوافق النص ولا يتعارض مع المصلحة . ونموذجه راي الخليفة عمر في منع تقسيم الاراضي المفتوحة بين فاتحيها ، وابقائها في حوزة اصحابها الاصليين . وانكار هذا الاجماع ليس كفرا . (٤٤)

والشافعي يتشدد في قبول الاجماع الذي يخرج عن هذين النوعين ، وهو تشدد ناتج عن تمسكه المطلق بالكتاب والسنة . ومن هنا يوصف مفهومه للاجماع بانه « ذاتي » ، يعني اتفاق « كل العلماء » في « كل مكان » . من هنا كذلك اشتراط الشافعي ان يكون الاجماع قوليا ، اي ان « ينقل عن كل عالم رأيه في الامر ، وان تتفق الاراء جميعا في هذا الامر ، ويحتج لذلك بانه لا ينسب لساكت قول » (٤٥) وهكذا يرفض الشافعي الاجماع السكوتي وهو « ان يذهب واحد من اهل الاجتهاد الى راي ويعرف في عصر ولا ينكره عليه منكر» . (٤٦)

ويوجز معروف الدواليبي رأي الشافعي في الاجماع بقوله ان الشافعي « رغم قوله بالاجماع كأصل من اصول الشريعة ، قد انكر وقوع الاجماع الا في جمل من الفرائض » ، اي انه اعترف بوقوعه في « الاجماع النقلي ... ولم يعترف بوقوعه في الاجماع الاجتهادي المستنبط من الراي ، بعد ان كثرت الامصار عند المسلمين ، وتفرق العلماء فيها ، واصبح من المتعذر اتفاقهم جميعا على اجتهاد واحد فيما يجد من الحادثات ، ويكون للاجتهاد فيها دخل » . (٤٧)

هكذا يكون الاجماع ، في رأي الشافعي ، اتفاقا على الكتاب والسنة ، اي على الامور التي لا يكون فيها خلاف ولا مخالف . انه توكيد الايمان بالكتاب والسنة ، ويقين العمل بهما . الاجماع ، بعبارة اخرى ، انما هو التصديق بما فرضه الله ، والقيام به . وعلى هذا لا يجوز لاحد ان يخالف ما كان « لله فيه نص حكم ، او لرسوله سنة ، او للمسلمين فيه اجماع » (٤٨) . لكن هل يجوز الخلاف فيما « لا كتاب فيه ولا سنة ولا اجماع ؟ » (٤٩) . وجواب الشافعي هو بالايجاب ، وهذا ما يتيحه القياس او الاجتهاد ، و « هما اسمان لمعنى واحد » (٥٠) . ففي الامور المشتبهة التي تحمل اكثر من حكم يمكن من يجتهد ان يحكم بخلاف ما يحكم به غيره . لكن « هذا قليل اذا نظر فيه » (٥١) . ويتم القياس بطريقتين : « ان يكون الشيء في معنى الاصل ، فلا يختلف القياس فيه ، وان يكون الشيء له في الاصول اشباه ، وذلك يلحق باولاها به ، واكثرها شبها فيه » . ولا يقيس الا ذوو العلم . وللعلم وجوه :

١ ـ الوجه الاول الاحاطة في الظاهر والباطن . والاحاطة هي ما كان نص كتاب او سنة ، وهذا مما لا يمكن جهله ولا الشك فيه ، وهو علم العامة .

٢ ـ الوجه الثاني « حق في الظاهر » ، وهو « علم الخاصة سنة من خبر الخاصة يعرفها العلماء ولم يكلفها غيرهم ، وهي موجودة فيهم او في بعضهم بصدق الخاص المخبر عن رسول الله بها » . (٥٢)

٣ ـ الوجه الثالث علم اجماع ،

٤ ـ الوجه الرابع « علم اجتهاد بقياس على طلب اصابة الحق . فذلك حق في الظاهر ، عند قائسه ، لا عند العامة من العلماء ولا يعلم الغيب فيه الا الله » .

فالقياس او الاجتهاد قد يحيط بحق في الظاهر ، لكنه لا يحيط بالباطن، فهذا لا يعرفه الا الله . وهذا يعني ان الاجتهاد في نظر الشافعي لا يكون الا على شيء « مطلوب » والمطلوب لا يكون ابدا الا على عين قائمة تطلب بدلالة يقصد بها اليها ، او تشبيه على عين قائمة » (٥٣) . فكأن الاجتهاد نوع من العلم بالدلائل . وعلى هذا لا يجوز للانسان ان يستحسن ، بدون اجتهاد او قياس . ذلك ان الاجتهاد انما هو قياس على النص ، او هو استنباط من الخبر . واذا خالف الاستحسان الخبر من الكتاب والسنة ، كان هوى لا اجتهادا ولا قياسا . فالاستحسان يجب ان يكون قياسيا ، ولا يصح بدونه ، اذ لو جاز تعطيل القياس ، جاز لاهل العقول من غير اهل العلم ان يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهممن الاستحسان»، و « القول بغير خبر ولا قياس غير جائز » . (٥٤) ومن هنا كان الاستحسان مقارنا للتعسف ، وكان « تلذذا » (٥٥) ، اذا تم بلا قياس ، ولذلك اشترط الشافعي على من يقوم به ان يكون عالما بالاخبار ، عاقلا للتشبيه عليها . (٥٦)

يتضح مما تقدم ان العلم هو ، جوهريا ، اتباع . فلم « يجعل الله لاحد بعد رسول الله ، ان يقول الا من جهة علم مضى قبله ، وجهة العلم الكتاب والسنة والاجماع والاثار وما وصفت من القياس عليها » . (٥٧) « والاتباع اتباع كتاب ، فان لم يكن فسنة ، فان لم تكن فقول عامة من سلفنا لا نعلم له مخالفا ، فان لم يكن فقياس على كتاب الله عز وجل ، فان لم يكن فقياس على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فان لم يكن فقياس على قول من عامة سلفنا لا مخالف له » . (٥٨) وبما ان القياس يوحي باعتماد الراي ، فقد وضع الشافعي شروطا تقيده « بما مضى » لكي يكون جائزا .

واول الشروط هو ان على القائس ان يجمع « الآلة التي له القياس بها ،

وهي العلم باحكام كتاب الله : فرضه ، وادبه ، وناسخه ، ومنسوخه، وعامه، وخاصه ، وارشاده » (٥٩) وعليه آن « يستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله ، فاذا لم يجد سنة فباجماع المسلمين ، فان لم يكن اجماع فبالقياس » . ومن هذه الشروط انه ليس « لاحد ان يقيس حتى يكون عالما بما مضى قبله من السنن ، واقاويل السلف واجماع الناس واختلافهم ، ولسان العرب » . (٦٠)

وحين يشرح الشافعي ما يقاس عليه وكيفية القياس يقرر من الناحية الاولى انه لا يقاس الا على خبر او حكم « لله او لرسوله وجدت عليه دلالة فيه او في غيره من احكام الله او رسوله بانه حكم به لمعنى من المعاني ، فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم ، حكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها ، اذا كانت في معناها » . (٦١) ثم يضرب امثلة على ذلك فيقول ان الله اذا حرم في كتابه او حرم رسول الله « القليل من الشيء » علم ضرورة ان الكثير من هذا الشيء محرم ايضا ، او محرم اكثر « بفضل الكثرة على القلة » . وكذلك اذا اباح الله او الرسول الكثير من الشيء ، فان الاقل من هذا الشيء « اولى ان يكون مباحا » . (٦٢) وهكذا يتضح مفهوم القياس عند الشافعي من انه شكل من التماس المشابهة بين مسالتين : قديمة وحادثة ، ينشا عنها حكم في المسالة الحادثة يشبه الحكم في المسالة القديمة . لذلك « يمتنع ان يسمى القياس الا ما كان يحتمل ان يشبه بما احتمل ان يكون فيه شبها من معنيين مختلفين ، فصرفه على ان يقيسه على احدهما دون الاخر » . (٦٣)

واذا كان في القياس ما يتيح الاختلاف ، فان لهذا الاختلاف حدودا . وهو يكون ، كما يرى الشافعي ، « من وجهين : احدهما محرم ... وهو كل ما اقام الله به الحجة في كتابه او على لسان نبيه منصوصا بينا » ، وهذا لا يحل الاختلاف فيه لمن علمه . اما الوجه الثاني فهو « ما يحتمل التأويل ويدرك قياسا » . (٦٤) فلا حجة في اي قول يخالف نص الكتاب او السنة ، ولذلك لا يجوز الاختلاف فيه . ولا يعني الاختلاف بالوجه الثاني مخالفة لنص الكتاب والسنة ، بل انه يعني اختيار المؤول او القائس لمعنى يراه اشبه بمعنى الكتاب والسنة (٦٥) .

ويخلص الشافعي الى القول : « يحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها الذي لا اختلاف فيها ، فنقول لهذا : حكمنا بالحق في الظاهر والباطن . ويحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد لا يجتمع الناس عليها ، فنقول :

حكمنا بالحق في الظاهر ، لانه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث . ونحكم بالاجماع ثم القياس وهو اضعف من هذا ، ولكنها منزلة ضرورة ، لانه لا يحل القياس والخبر موجود » . (٦٦)

ويقترن الاسلام عند الشافعي باللغة العربية ، فالقرآن الذي هو اصل البيان « نزل بلسان العرب » ، وليس منه شيء « الا بلسان العرب » ، (٦٧) ولذلك فان العلم به يقتضي العلم باللسان العربي واصول الفاظه ومعانيه . ولا يطلب هذا العلم الا عند العرب ، اذ « لا يعلمه الا من قبله عنها ، ولا يشركها فيه ، الا من اتبعها في تعلمه منها ، ومن قبله منها ، فهو من اهل لسانها » . (٦٨) ، فهو يرى ان تعلمها فرض ، لشهادة الشهادتين ، وتلاوة الكتاب . يقول : « فعلى كل مسلم ان يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد به ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله ، ويتلو كتاب الله ، وينطق بالذكر ، فيما افترض عليه من التكبير ، وامر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك » . (٦٩)

واذا كان الاسلام افضل الاديان ، فان اللغة التي نطق بها افضل اللغات ، ويكون اهل هذا الدين وهذه اللغة ، تبعا لذلك ، افضل الناس . يقول الشافعي : « واولى الناس بالفضل في اللسان ، من لسانه لسان النبي . ولا يجوز ، والله اعلم ، ان يكون اهل لسانه اتباعا لاهل لسان غير لسانه في حرف واحد . بل كل لسان تبع للسانه . وكل اهل دين قبله ، فعليهم اتباع دينه » . (٧٠) ولهذا يتوجب على كل مسلم « آن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده » ، وهكذا يكون « تبعا فيما افترض عليه وندب اليه لا متبوعا » . (٧١)

وبهذا المعنى كان يقول : « اصحاب العربية جن الانس ، يبصرون ما لم يبصر غيرهم » . (٧٢) ، مشيرا بذلك الى انهم اكثر قدرة من غيرهم على فهم القرآن والسنة واجدر ، بالتالي ، من غيرهم في تأويل معانيهما . ومن هنا روي عنه ما يؤكد عصمته عن الخطأ في النحو ، اي يؤكد حجيته ، توكيدا لحجيته في فهم القرآن والسنة . فقد روي عنه انه قال : « رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام قبل حلمي ، فقال : يا غلام ، فقلت : لبيك يا رسول الله . قال : ممن انت ؟ قلت : من رهطك . قال : ادن مني ، فدنوت منه

ففتح فمي ، فامر من ريقه على لساني وفمي وشفتي ، وقال : امض ، بارك الله فيك . فما اذكر اني لحنت في حديث بعد ذلك ولا شعر » . (٧٣)

وفيما يتعلق بالاخلاق فان الاسلام ، كما هو معروف ، امر او نهي . فالشريعة الاسلامية مؤسسة على كلمتين : افعل ، لا تفعل . ومدلول الامر هو الوجوب ، اي الامتثال الكامل . ومدلول النهي هو التحريم ، اي الامتناع الكامل (٧٤) . ومقتضى الامر هو الحسن ، ومقتضى النهي هو القبح . وفي راي الشافعي ان الشريعة اذا امرت بفعل ، فان هذا الفعل يكون حسنا بحكم الشريعة ، واذا نهت عن فعل ، فانه يكون قبيحا بحكم هذا النهي . فالحسن صفة لازمة وثابتة فيما امرت به الشريعة ، والقبح صفة لازمة وثابتة فيما نهت عنه . والحسن والقبح واجبان بالشريعة وحدها ، وليس للعقل دور في معرفة ذلك .

وينتج عن القول ان الحسن والقبح شرعيان القول باعتبار الكتاب والسنة « كل الشرع ولا يلحق بهما الا ما يحمل عليهما بالقياس » ، اي تضييق « باب الاجتهاد » (٧٥) او الاعتماد على العقل . وفي هذا ما يفسر ، بشكل مباشر ، موقفه من علم الكلام . فقد رفضه اصلا ، ورفض الاراء التي تنتج عنه ، كمسألة خلق القران وغيرها من المسائل . يقول : « ما شيء ابغض الي من الكلام واهله » . (٧٦) ويقول : « اذا سمعت الرجل يقول : الاسم هو المسمى ، او غيره ، فاشهد انه من اهل الكلام ، ولا دين له » . (٧٧) وعلى هذا فان رأيه في القرآن هو انه غير مخلوق ، وهو يكفر القائلين بخلقه . (٧٨)

واخيرا يرى الشافعي ان الامامة امر ديني لا بد من اقامته ، وانها في قريش ، وانه لا بد من ان يجتمع الناس على الامام ، قبل ولايته او بعدها ، وان على الخليفة او الامام ان يكون عادلا . ولا فرق ان يلي الخلافة بالسيف او بالرضا . فقد روى عنه قوله : « كل قرشي غلب على الخلاف بالسيف واجتمع عليه الناس ، فهو خليفة » . (٧٩) هذا من الناحية النظرية ، اما على الصعيد العملي ، فكان يرى في الخلاف بين علي ومعاوية ان عليا كان محقا ، وان معاوية كان باغيا . (٨٠)

هكذا تكتمل الصورة عن تنظير الشافعي للثقافة الاسلامية ــ العربية ، فهو يرى ان القرآن والسنة اصلها الكامل الثابت ، وان كل فهم لما يحدث

بعد هذا الاصل يجب ان ينبثق منه انبثاق الفرع . فالاصل هو مجمل الماضي والحاضر والمستقبل ، مجمل الواقع والممكن ، ما كان وما يكون ، وليس فهم الاحداث الناشئة الا تبيانا لهذا المجمل وتفريعا عليه . الانسان ، بحسب هذا التصور ، يصدر عن معرفة كاملة مسبقة ، لا يمكن ان تلغيها او تتجاوزها اية معرفة لاحقة . بل ان كل معرفة لاحقة لا تكتسب حجيتها وصحتها الا من كونها قياسا على تلك المعرفة السابقة . المعرفة اللاحقة ثانية ولا تكون الا في ضوء المعرفة الاولى. بتعبير آخر: ليست المعرفة عند الشافعي اكتشافا يحققه الانسان في اثناء تفاعله مع الواقع ، فيؤثر ويتأثر ، ويغير ويتغير ، وتتغير المعرفة تبعا لذلك . وانما المعرفة حقائق نهائية خارجة عن الانسان ، وعليه ان يتقبلها ويأخذها كما صدرت عن المعرفة الاولى .

والمعرفة الاولى وحي يتوجه الى الجماعة لا الى الفرد . وهذا يعني ان المعرفة اللاحقة لا تصح الا اذا كانت جماعية . ومن هنا عصمة الجماعة وكونها لا تخطىء . والجماعية تنفي الفردية او التفرد ، فيما تؤكد على الاستعادة او الاجماع . ان نسبة الفرد الى الجماعة تشبه نسبة القياس الى الاصل. فكما ان القياس لا يكون الا حملا على اصل ثابت ، فان راي الفرد لا حجة فيه الا بقدر ما يجمع عليه ، في ضوء الاصل . ولعل في هذا ما يفسر ، على الصعيد السياسي ، رفض الخروج حتى على الخليفة الجائر ، والقول بطاعته والخضوع له .

يقوم فكر الشافعي على مبداين للنظر والسلوك . المبدا الخاص بالنظر هو ما يمكن ان نسميه بمبدا **التشابه** ، ويعني ان اللاحق يجب ان يشبه السابق ، باعتبار ان السابق اصل كامل . انه بمثابة علة ــ والتفكير اللاحق معلول لها ، وهو لذلك يشبهها .

اما المبدا الثاني فيمكن ان نسميه مبدا التواصل ، او الاتصال ، ويعني ان الفرع الشبيه بالاصل ، يقابله ، في الممارسة ، فعل يؤثر على المفكر اللاحق، كما كان يؤثر على النموذج ، اي على المفكر السابق . ثمة فكر تشابهي مقرون بفعل تواصلي .

ويتضح ان في مثل هذه النظرة بعدا سحريا ، اي انها لا تقيم اي اعتبار لتغير الزمان والمكان ، وللتاريخ واحداثه .

وهذا الفكر النظري يتطابق مع السياسة من حيث ان السياسة **خلافة**، اي انها استعادة كاملة لاصلها الاول . ومثل هذا الفكر اذن ، يدعم النظام الذي يقوم على هذه الممارسة ، ويدعم اسسه الاقتصادية والاجتماعية .

وعلى هذا يمكن القول ان موقف الشافعي من المعرفة لا يؤدي الى انتاج معرفة جديدة ، وانما على العكس يعيد بصيغ اخرى انتاج المعرفة السابقة . وبهذا المعنى نسميها شرحا او تفسيرا او تشعيبا او تفريعا او تنويعا ، لكننا لا نستطيع ان نسميها معرفة جديدة .

ان موقف الشافعي يؤدي الى اعتبار المعرفة فن **الفهم** لما سبق . انها صناعة ثانية لما هو موجود ، بشكل كامل الصنع . وعلى هذا ليست المعرفة ان نبحث عما لا نعرفه ــ عن المجهول ، وانما هي ان **نتقن** فهم المقاصد من معرفتنا الاولى ، الكاملة : الدين .

ولا يتضمن ، بالطبع ، هذا الموقف امرا وانما يتضمن كذلك النهي . انه لا يحدد للمفكر ماذا يفعل ، وانما يحدد له كذلك ما يتحتم عليه اجتنابه .

انه مبدأ يحمل الخير والشر في آن ــ فالاتفاق مع هذا المبدا يؤدي الى خير الجماعة ، وخرقه يؤدي بالمقابل الى شر لا يلحق بمن يخرقه وحده ، وانما يلحق بالجماعة كلها . ومن هنا مسوغات الجماعة في اعتبار هذا الفرد «خارجا» عنها : مرتدا ، او ملحدا ، او زنديقا ... فكر هكذا ، لكي تكون مؤمنا / لا تفكر بعكسه لكي لا تكون ملحدا . وهو اذن ليس مبدأ تفكير بقدر ما هو مبدأ اخلاق او قاعدة للادراك السليم .

الواقع في هذا المنظور ، تصور ديني وليس نشاطا يقوم به الانسان . فالعمل شيء ثانوي بالقياس الى النظر ، والحركية ليست في الطبيعة والواقع، وانما هي في ارادة الله . فالتاريخ يصدر عن مشيئة الله ، لا عن مشيئة الانسان . وهذا يعني ان الفكر الديني هو الذي يجب ان يكيف الواقع، ويكيف السلوك الفردي والجماعي .

وفي هذا كله يبدو الشافعي نموذجا اول للفقيه كما يحدده الغزالي : « ... فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق اذا تنازعوا بحكم الشهوات ، فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده الى طريق سياسة الخلق وضبطهم لينتظم باستقامتهم امورهم في الدنيا . ولعمري انه متعلق ايضا بالدين ، ولكن لا بنفسه ، بل بواسطة الدنيا ، فان الدنيا مزرعة

الآخرة ، ولا يتم الدين الا بالدنيا ، **والملك والدين توأمـان** . فالديـن اصل والسلطان حارس ، وما لا اصل له فمهدوم ، وما لا حارس له فضائع ، ولا يتم الملـك والضبط الا بالسلطـان ، وطريـق الضبط في فصل الحكومـات بالفقه » . (٨١)

يبدو مما تقدم ان الامام الشافعي كان رائدا في التنظير للوحدة بين الدين والدولة . فهما ، وان تباينا في الشكل ، واحد في المحتوى او الجوهر . فليست الدولة الا ارادة الله الراهنة ، او المقدرة في الحاضر . انها الدين وقد تحـول الى تنظيم واقعي للعالم . ومن هنا ندرك سر موقفه من الصوفية والتجربـة الباطنية ، بعامة . فالدين الذي يكون دين القلب ، اي دين الحقيقة التي تقابل الشريعة ، والـذي يتخذه البـاطني حجـة لتجاوز الشريعـة ونقـد الدولة وسياستها ، مناقض ، في راي الشافعي ، للرؤيا الاسلامية . فليس مـن طبيعة الدين ان يكون ضد الدولة ، بل ان من طبيعته ، على العكس ، آن يقرها ويؤيدها ويكون معها وحدة لا تنفصم .

وقد حاول الشافعي ان يحـدد الصلة بـين الفكر الـديني والواقـع السياسي ، فاقر كل ما هو راهن ، وافتى بعدم جواز الخروج على الخليفة . فهـو يرى ان الواجب يقتضي تفضيل الحـاضر والمحافظة عليه واعتبـاره افضل ما يمكن ، ويرى ان كل ما يؤدي الى هدمه امر يناقض القانون الطبيعي والقانون الآلهي في آن . وفي هذا ما يكشف عن راي الشافعي في العقـل . فليس العقل هو الذي يمنح اليقين ، بل الوحي . بل ان الايمان بالوحي لا يتم بفعل العقل ، وانما يتم بفعل الارادة . وكل ما قد يخالف يقين الوحي يجب ان يحكم عليه بالوحي ذاته . فالحقيقة العليـا هي حقيقة الوحي لا حقيقـة العقل . والعقل عاجز ، عن ان يدرك حقيقة الوحي . فالانسان لا يعقل لكـي يؤمن ، وانما يؤمن لكي يعقل . وعلى هذا يجب فهم الوحـي بالتقليـد ، اي بالسنة ، لان حقائق الوحي من طور يتجاوز طور العقل .

ولئن وصل الفقه السني الى كماله مع الشافعي ، فقد وصل التنظـير الديني للسياسة الى كماله ، معه ايضا . فهو الذي وحد ، في نظام فقهي ــ فكري ، بين الدين والسياسة . وكان طبيعيا ان يكون هذا الكمال مقدمـة لمفترق في النظر والفهم . فالشافعي يمثل ، في تاريخ الفكر الديني ، لحظـة

التوتر بين عالم اكتمل وصار مغلقا ، وعالم يطمح الى التفتح والبدء .

IV

كان هذا التاصيل الذي قام به الشافعي بمثابة الطريق الملكية لمن جاء بعده من باحثي الاصول . فان « حصر المصادر الحقيقية للشريعة في نصوص القرآن والسنة ، والاخذ بالاجتهاد ضمن نطاق القياس فقط واخراج ما عدا ذلك ، من طرق الاجتهاد ، كالاستحسان والاستصلاح ، واعتبار الاجتهاد حملا على النص ولا شيء فيه غير النص » (٨٢) وهذه هي الخصائص الاساسية لمذهب الشافعي ، اصبحت مبادىء ثابتة . وكان الامام احمد بن حنبل (٨٣) ابرز من تابع هذه المبادىء في القرن الثالث الهجري . فهو يستمد مذهبه ، بشكل عام ، من المذهب الشافعي ، ومن الحديث بشكل خاص (٨٤) . وكان يرى ان العلم الوحيد الكافي بذاته هو علم السلف ، وما عداه ابتداع يجب انكاره والابتعاد عنه . والقول بخلق القرآن ابتداع ، ولهذا رفض ، بادىء الامر ، مسايرة المبتدعين ، والبحث في هذه المسألة . فلم يقل ان القرآن مخلوق ولم يقل انه غير مخلوق . فلقد رفض المسألة ، اصلا . وروى عنه قوله : « من زعم ان القرآن مخلوق فهو جهمي ، ومن زعم انه غير مخلوق فهو مبتدع » . (٨٥) الا انه قرر فيما بعد ، بناء على طلب المتوكل كما يقال، اعلان رأيه ، فقال ان القرآن غير مخلوق ، دون ان يعني انه قديم . فلم يؤثر عنه انه قال بقدم القرآن ، باللفظ الصريح . لكن القول بانه غير مخلوق ، يتضمن القول انه قديم ، ولو لم يعلن ذلك صراحة .

ويؤثر عنه انه نهى عن الخوض في هذه المسألة ، لانها لم ترد عن السلف، وما لم يرد عنهم بدعة . (٨٦) وهكذا كان الامام احمد سلفيا نقليا ، وفي جميع القضايا التي واجهها كان ينتهي الى القول : « لست بصاحب كلام ، ولا ارى الكلام في شيء من هذا الا ما كان في كتاب او سنة او حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاما غير ذلك فان الكلام فيه غير محمود » . (٨٧)

وطبيعي اذن ان يأخذ بالنص كما جاء ، وأن يعتبر التأويل الذي لا يؤيده نص صريح من الكتاب والسنة ، خروجا عليهما وابتداعا . ولهذا كان من رأيه ان يرجىء المؤمن « ما غاب عنه من الامور الى الله ، كما جاءت الاحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فيصدقها ولا يضرب لها الامثال » . (٨٨)

وفيما يتعلق بالسياسة كان يرى رأي الشافعي في ان الخلافة النبوية لا تكون الا في قريش . غير انه يقول بجواز امامة من تغلب ورضي به الناس . بل يرى ان طاعة المتغلب ، وان كان ظالما فاجراً ، واجبة وذلك تجنبا للفتن . وهكذا يكون الخروج على هذا الامام كفرا ، وان « مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية » . (٨٩)

وهذا الراي هو ما يذهب اليه المحاسبي (٩٠) ، فيقول ان طاعة الامام واجبة في « العسر واليسر » الا في معصية الله ، يقول : « واجمع اهل العلم على الكف عن الامراء المسلمين ، والسمع والطاعة في العسر واليسر ، والا ينازع الامر اهله ، الا في معصية الله تعالى ورسوله ، فلا طاعة لهم في ذلك . وقال ابو بكر رضي الله عنه : « لا تسبوا السلطان » . وقال ابن عمر : « لو لم تسبوهم لسلط الله عليهم نارا من السماء ، ولكن قولوا : اللهم آذهم كما آذونا » . وقال عمران بن حصين لحكيم بن عمرو الغفاري انه يذكر يوما انه قال رسول الله صلى عليه وسلم : « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » ، وقال : « نعم ، اما انك حفظت فالزم » . ويروى عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم : « لا طاعة لمخلوق في معصية » . وهذا اجماع لا خلاف فيه ، انه لا طاعة لاحد في معصية الله ، جل وعز ، في ارتكاب الفواحش وفي شرب الخمر وفي السجود للوثن وفي قتل النفس ظلما . وقد اجمعوا جميعا ان الامام المسلم الذي لا بدعة فيه ، اذا صلى للقبلة فقد حل لك الصلاة خلفه ، وان فسق وفجر ، وحرام عليك سبه » . (٩١) وقد مهد المحاسبي لهذا الكلام باستشهادات من اقوال النبي . يقول النبي : « يكون عليكم امراء يؤخرون الصلاة ، لوقتها ، ثم صلوا معهم (٩٢) تكون نافلة » . ويروي المحاسبي عن الرسول انه « قيل له ، وقد ذكر اهل الجور من الامراء : الا ننابذهم ؟ فقال : « دعوهم ما صلوا للقبلة » . (٩٣)

وكان قبل هذا الكلام قد سمى الخوارج « فئة غالطة » ، اذ قال : « ما وجدنا عالما ولا ناسكا ولا متعبدا ولا متصوفا يجتنب شيئا مما قلنا الا طائفة غالطة ، قالت : اذا لم يعدل الامام في الرعية ، ويقسم الفيء بالسوية، ويعطي العطاء ، ويسوي بين الناس في الارزاق ، ويكفي العامة ، ويفدي الاسير ، ويجاهد العدو ، ويقيم لهم الحج ، ولا يستأثر دونهم بالفيء ، كان عاصيا وكل من رضي بامامته كان عاصيا . فهذه فرقة خوارج مرقوا من الدين وخرجوا من حد الاسلام » . (٩٤)

كان هذا تنظيرا دينيا ايديولوجيا ، لمفهوم الخلافة ـ السياسة ، ولعلاقة الانسان بالنظام . ولم يكن هذا التنظير الا امتدادا للممارسة ذاتها . فقد كانت الخلافة ، بدءا من نشوء العهد الاموي ، تمارس باعتبارها ولاية مثبتة « في سابق الزبر بالاجل المسمى » (٩٥) ، اي تفويضا واختيارا من الله . ولم تكن البيعة الا نوعا من الاقرار بهذا الاختيار ، والاحتفاء به ، والخضوع له . ومن هنا كانت رمزا لاتباع الحق ، وكانت الطاعة العامة للخليفة تعني طاعة الله ، وكان الخروج عليه رمزا لاتباع الباطل ، اي رمزا للخروج على ارادة الله .

وبين اهم الوثائق التي تكشف عن طبيعة الخلافة ، كما فهمها الامويون ومارسوها كتاب الوليد بن يزيد بعقد البيعة بعده لولديه الحكم وعثمان . (٩٦) فقد جاء في هذا الكتاب انه « بالخلافة ابقى الله من ابقى في الارض من عباده » . وان سعادة الانسان هي في « طاعة من ولاه اياها » ، وانه « لا اقوم لشيء ولا صلاح له الا بالطاعة » . فبهذه الطاعة للخليفة «يحفظ الله حقه ويمضي امره»، ولهذا كان من يطيع « وليا لله » ومن لا يطيع « خاسرا لدنياه وآخرته . . . ممن غلبت عليه الشقوة ، واستحوذت عليه الامور الغاوية التي تورد اهلها افظع المشارع وتقودهم الى شر المصارع » ، اذ « بترك الطاعة والاضاعة لها ، والخروج منها والادبار عنها والتبذل للمعصية بها ، اهلك الله من ضل وعتا، وعمي وغلا ، وفارق مناهج البر والتقوى » .

وليست الطاعة للخليفة وسيلة لابتغاء « القربى الى الله » وحسب ، وانما هي كذلك وسيلة لحقن دماء الامة « واجتماع كلمتها ، واعتدال عمودها، واصلاح دهمائها » . وهذا عائد الى ان طاعة الخليفة انما هي طاعة للخلافة التي جعلها الله للامة « نظاما ولامرهم قواما » .

وقد قامت الخلافة العباسية على المفهوم نفسه الذي قامت عليه الخلافة الاموية ، لكن بتنظير ديني اكثر غلوا . فالخلافة في نظر ابي العباس ، اول خليفة عباسي ، « حق » خصهم الله به ، وقد ابتزها « بنو حرب ومروان » و « تداولوها بينهم ، فجاروا فيها واستأثروا بها وظلموا اهلها . . . « وقد انتقم الله منهم » بايدينا ، ورد علينا حقنا ، وتدارك بنا امتنا . . . ليمن بنا على الذين استضعفوا في الارض ، وختم بنا ، كما افتتح بنا » . (٩٧) ويصف عمه داود بن علي الخلافة بانها « ميراثنا من نبينا » ، ويقول انه « باق فينا

ليس بخارج منا حتى نسلمه الى عيسى بن مريم » (٩٨) ، ويعني بذلك ان الخلافة باقية فيهم الى نهاية الزمان ، فهم الخاتمة كما انهم الفاتحة .

وهذا ما اكده الخلفاء العباسيون اللاحقون وبخاصة ابو جعفر المنصور، الخليفة الثاني ، والذي يعتبر المؤسس الحقيقي للدولة العباسية . ففي مناقشته مع محمد النفس الزكية يوضح ان الخلافة ارث منحصر في ابناء العباس ، وليس لابناء علي بن ابي طالب حق فيها . يقول في احدى رسائله التي تبادلها معه : « لقد علمت انه لم يبق من بني عبد المطلب بعد النبي صلى الله عليه وسلم غيره (يقصد العباس) ، فكان وارثه من عمومته . ثم طلب هذا الامر غير واحد من بني هاشم فلم ينله الا ولده : فالسقاية سقايته ، وميراث النبي له ، والخلافة في ولده ، فلم يبق شرف ولا فضل في جاهلية ولا اسلام ، في دنيا ولا آخرة الا والعباس وارثه ومورثه » . (٩٩) وكان ابو العباس السفاح قد اشار في اول خطبة القاها بعد مبايعته بالخلافة ، الى شيء من ذلك ، في قوله : « وزعمت السبئية الضلال ان غيرنا احق بالرياسة والسياسة والخلافة منا ، فشاهت وجوههم » . وهكذا عمل الخلفاء العباسيون للقضاء على بني عمهم من ابناء علي ، وكان المنصور يقول عنهم ، تسويغا للقضاء عليهم : « ان بني عمنا قد ابوا الا كيدا لملكنا واغتيالا له » . (١٠٠) ، ولقب نفسه بالمنصور بعد ان انتصر اخيرا عليهم . (١٠١) بل وصف نفسه بانه « سلطان الله في ارضه » (١٠٢) واعلن المهدي (١٥٨ — ١٦٩ هـ . / ٧٧٥ — ٧٨٥م) الراي نفسه وهو ان الخلافة حق لبني العباس ، عم الرسول ووارثه . (١٠٣) ولقد الفت كتب تدعم وجهة النظر العباسية ووضعت كذلك احاديث لهذه الغاية (١٠٤) .

وهكذا قامت الخلافة العباسية على اسس اكثر اغراقا في ادعاء السلطوية الالهية من الخلافة الاموية . فهي ميراث الهي يرتبط بحق القرابة من النبي ، وهي عودة الى الكتاب والسنة ، ودعوة اليهما . وقد الغت هذه التيوقراطية مبدأ الشورى بشكل نهائي مكملة بذلك ما بداه الامويون ، وفرضت الطاعة المطلقة للخلافة التي اصبحت سلطة الله على الارض . وصار للخليفة — السلطان الالهي ان يورث سلطته ، كما يشاء ، وليس لاحد ان يعترض ، وانما يتوجب على الجميع ان يبايعوا الوارث ايا كان ، وان يطيعوه ويخضعوا لمشيئته . وصار الخليفة يلقب بلقب الامام توكيدا للمعنى الالهي في الخلافة واخذ يرتدي بردة النبي ، اشارة الى انه يرثه وينوب عنه . (١٠٥)

الفصل الثاني

تاصيل الاصول البيانية – الشعرية :
الاصمعي والجاحظ

I

كان الاسلام ، من الناحية اللغوية ـ الشعرية ، تثبيتا للاصل العربي القديم ، فاكد على قالبية الشعر ، من جهة ، وعلى الفصل بين الشكل والمحتوى ، من جهة ثانية . وهكذا عبر عن محتواه الذي كان نفيا للقبلية ، بالاشكال ذاتها التي ابتكرتها القبيلة . ومن هنا كان الشعر الاسلامي اتباعيا ، يقلد الشعر الجاهلي وينسج على منواله .

والواقع ان الذين نظروا للشعر العربي بدءا من القرن الثاني الهجري ، اعتبروا ان الشعر الجاهلي اصل ، وان الشعر الاسلامي تنويع عليه. ويتضمن هذا الموقف ازدواجية ثقافية : فقد كانت تتعايش في ذهن العربي ثقافة دينية تناقض الجاهلية ، وثقافة شعرية ، قائمة جوهريا على الجاهلية .

وبقدر ما كانت الحياة تتحول وتبرز نزعة الاستحداث ، كانت تبرز ، بالمقابل نزعة الرجوع الى الاصول والتمسك بثباتها ، وكان علماء اللغة يتشددون ، بالتالي ، في نقد الشعر المحدث ، انطلاقا من المقاييس التي استخلصوها من الشعر القديم ، واستنادا اليها . ويمثل النقد الذي وجه الى شعر ذي الرمة (١) صورة قوية لهذا الصراع بين الثبات والتحول . فقد كان ذو الرمة نموذجا انتقاليا بين الحياة في البادية والحياة في المدينة ، ومن هنا قيل عن شعره « ليس يشبه شعر العرب » ، واستثنى الاصمعي صاحب هذا القول قصيدة واحدة ، اذ تابع قائلا : « الا واحدة تشبه شعر العرب » (٢) . وتعني كلمة الاصمعي ان ذا الرمة لم يكن يحسن الهجاء مما « اخرجه من طبقة الفحول » (٣) . ولهذا اعتبر « مغلبا » (٤) ، اي يغلبه الشعراء ويتفوقون عليه ، دائما . وقيل عن شعره انه « نقط عروس وابعار ظباء » ،

ويعنون بذلك انه سريع الزوال كالخال الذي تتحسن به المراة يذهب منذ ان تلامسه الماء ، وانه يعجب لحظة سماعه ، كما ان لابعار الظباء مشما في اول شمها ، لكنها سرعان ما تصير رائحتها كرائحة البعر . وهذا ما تعبر عنه كلمة للفرزدق عن شعر ذي الرمة يقول فيها : « ان شممت شممت رائحة طيبة وان فتت فتت عن نتن » . وتوضحه كلمة للاصمعي تقول : « ان شعر ذي الرمة حلو اول ما نسمعه ، فاذا كثر انشاده ضعف ولم يكن له حسن ، لان ابعار الظباء اول ما تشم يوجد لها رائحة ما اكلت الظباء من الشيح والقيصوم والجثجاث والنبت الطيب الريح ، فاذا ادمت شمه ذهبت تلك الرائحة، ونقط العروس اذا غسلتها ذهبت » . (٥) ويرى بعضهم انه لم يكن شاعرا كاملا ، وانما كان «ربع شاعر» ، لان «العلماء بالشعر» اجمعوا على «انالشعر وضع على اربعة اركان : مدح رافع ، او هجاء واضع او تشبيه مصيب او فخر سامق ، وهذا كله مجموع في جرير والفرزدق والاخطل واما ذو الرمة فما احسن قط ان يمدح ولا احسن ان يهجو ولا احسن ان يفخر ، يقع في هذا كله دونا ، وانما يحسن التشبيه ، فهو ربع شاعر » . (٦) .

وهكذا ترتبط الفحولة بالهجاء والمدح . ففي الرواية ان ذا الرمة قال للفرزدق : مالي لا الحق بكم معاشر الفحول ؟ فقال له : لتجافيك عن المدح والهجاء » (٧) . وهذا كله يدل على انه كان للمدح والهجاء اهمية اجتماعية ـ اخلاقية في الدرجة الاولى . فاذا كان الهجاء يرمي الرجل بمعايبه ويصيب ما فيه (٨) فان المدح يرمي الرجل بفضائله ويصيب ما فيه (٩) . والهجاء اذن حرب من نوع آخر فيها غالب ومغلوب . والمدح كذلك نوع من التسلح فهو يحشد الفضائل ويبرزها ، ويهجم بها الشاعر على العدو او يدافع بها، فالمدح والهجاء مترابطان وهما سلاحان اجتماعيان . والشاعر الذي لا يحسن المدح والهجاء يكون في القبيلة ، بمثابة رجل لا سلاح له ، اي لا دور له ، اي لا قيمة له .

ولئن كان هذا النقد يكشف عن نزعة العداء للمحدث ، فانه يكشفكذلك عن نزعة العودة الى الجاهلية . وقد تجلت هذه النزعة ، على صعيد النقد في الفصل بين الشعر والدين . وربما كان ابن ابي عتيق (١٠) رائدا اول لهذا الفصل فقد روي عنه قوله عن عمر بن ابي ربيعة : « لشعر عمر بن ابيربيعة نوطة في القلب وعلوق بالنفس ودرك للحاجة ليست لشعر، وما عصي الله جلوعز بشعر اكثر مما عصي بشعر عمر بن ابي ربيعة»(١١). وتشير اخباره

مع عمر الى انه كان ينطلق من هذا الفصل ، في تذوقه لشعره وتفضيله اياه ، على الرغم من اعترافه بفسوق الشاعر (١٢) والى هذا ايضا تشير اخباره مع شعراء آخرين . (١٣) وهذا هو الموقف نفسه الذي وقفه من الغناء والمغنين (١٤) .

ويتضمن الفصل بين الشعر والدين فصلا بينه وبين الاخلاق الدينية . ويتضمن كذلك القول بالامتناع عن مطالبة الشاعر بالكلام على موضوعات دينية ، بل يتضمن ، على العكس من ذلك ، مطالبته ، ولو بشكل غير مباشر ، بالابتعاد عن هذه الموضوعات . وهذا ما تشير اليه كلمة لابي عمرو بن العلاء عن لبيد يقول فيها : « ما احد احب الي شعرا من لبيد بن ربيعة لذكره الله عز وجل ولاسلامه ولذكره الدين والخير ، ولكن شعره رحى بزر » . (٥)

وتعني هذه الكلمة ان ابا عمرو بن العلاء يحب لبيدا لصلاح شعره ، لا لقوته الفنية او المعنوية . وبهذا المعنى كان الاصمعي يقول عن لبيد « كان رجلا صالحا » قاصدا بذلك ان « ينفي عنه جودة الشعر » (١٦) . والجودة هنا لا تعني الصنعة ، بدليل قول الاصمعي عنه ايضا : « شعر لبيد كأنه طيلسان طبري » ، « يعني انه جيد الصنعة ولبست له حلاوة » (١٧) . فكأن المضمون الديني او الاخلاقي لا حلاوة له . والاصمعي هو الذي يقول في صدد حسان ابن ثابت : « الشعر نكد بابه الشر ، فاذا دخل في الخير ضعف . هذا حسان فحل من فحول الجاهلية ، فلما جاء الاسلام سقط شعره » . وهو الذي يقول عنه ، في رواية ثانية : « شعر حسان في الجاهلية من اجود الشعر ، فقطع متنه في الاسلام » . (١٨) وقد عني هذا الفصل بين الشعر والخير ان يقبل الشاعر على ما « يلذ ويشتهي » كما يعبر الاحوص، بالنسبة الى بعض، وعنى بالنسبة الى بعض آخر ، متابعة الطريقة الجاهلية ، التى هي وحدها « طريق الشعر » (١٩) كما يعبر الاصمعي ، ويعني بها « طريق شعر الفحول مثل امرىء القيس وزهير والنابغة من صفات الديار والرحل والهجاء والمديح والتشبيب بالنساء وصفة الخمر والخيل والحروب والافتخار » (٢٠) . وفي هذا بداية الشقة التي اخذت تتسع فيما بعد بين الشعراء الذين حرصوا على ما « يلذون ويشتهون » ، وعلماء اللغة والدين الذين يحرصون على التمسك بالمقاييس والقيم المستقرة الموروثة ، شعريا ولغويا واخلاقيا .

II

في هذا المنحى ، حاول الاصمعي (٢١) ان ينظّر للفحولة الشعرية، وان يحدد النموذج الشعري الجاهلي الذي يجب ان يحتذيه كل شعر يأتي بعده . وهو يحدد الفحولة بانها امتياز ، فحين سئل : ما معنى الفحل ؟ اجاب بـان الفحل هو ما « له مزية على غيره » ، واكمل جوابه بمثل يوضح رايه ، فقال : « كمزية الفحل على الحقاق » (٢٢) ، اي كمزية البالغ الناضج عـلى الصغير الناشىء . والحق ، هو من الابل ، الذي استكمل ثلاث سنوات ودخـل في الرابعة .

لكن ما هو هذا الامتياز ، او كيف يتجلى ؟ ويجيب الاصمعي فيحـدد هذا الامتياز فيما يلي :

أ ــ الحظوة ، اي المنزلة والمكانة .

ب ــ السبق .

ج ــ الاخذ من قوله .

د ــ اتباع مذهبه .

واذا عبرنا عن ذلك بلغتنا ومصطلحاتنا الحديثة قلنا ان الشاعر العظيم في نظر الاصمعي ، هو الذي يبتكر ما لا سابق لمثله ، ويؤثر في الذين يـأتون بعده فيسيرون في الطريق التي فتحها .

وحين يحاول الاصمعي ان يسمي الفحل الاول يتردد ، للوهلة الاولى ، بين امرىء القيس والنابغة الذبياني. لكنه لا يلبث ان يرجح امرأ القيس. فهو « اولهم » وهو « رأس الشعراء » وكلهم « تعلموا » منه . (٢٣)

وليس من الضروري، في نظر الاصمعي، ان يكون للشاعر الفحل السبق والتفوق في كل موضوع . بل على العكس : ان هناك فحولا « لا يحسنــون صفة الخيل » (٢٤) مثلا ، كالنابغة ، نفسه .

ويشترط الاصمعي في الفحولة توفر عدة صفات :

أ ــ القوة او كل ما يناقض ما يسميه هو « اللين » . ونفهم من سيـاق بعض آرائه ان الشاعر الفحل هو ما يصدر عن القوى الفطرية ، وغير المروضة

في نفسه . فاذا ما روضت هذه القوى بتأثير « الخير » او « الصلاح » او « الدين » ، لان الشعر ، وكأنه يعني بقوله هذا انه بطل ان يكون فحلا ، اي شعرا حقيقيا ، شأن الشعر الجاهلي . فحين سئل عن لبيد بن ربيعة،اجاب: « كان رجلا صالحا » ، « كأنه ينفي عنه جودة الشعر » . ويقول عن شعر حسان بن ثابت كما سبق ان اشرنا ، بانه « لان » منذ ان دخل شعره في « باب الخير » . (٢٥)

فالفحولة ، بهذا المعنى ، هي اذن نقيض الليونة .

ب ـ تنقلنا هذه الصفة مباشرة الى صفة ثانية مرتبطة بها هي ان مبدأ الفحولة منفصل عن مبدأ الاخلاق . وهذا ما نعبر عنه في الوقت الحاضر بالفصل بين الشعر والاخلاق ، او الشعر والدين . يقول الاصمعي : « طريق الشعر اذا ادخلته في باب الخير لان ، الا ترى ان حسان بن ثابت كان علا في الجاهلية والاسلام ، فلما دخل شعره في باب الخير ـ من مراثي النبي (ص) وحمزة وجعفر رضوان الله عليهما وغيرهم ، لان شعره » . (٢٦)

والشاعر الفحل اذن ، في نظر الاصمعي ، هو الذي لا يصدر في شعره عن الدين او عن الاخلاق . وتبعا لذلك نستطيع القول ان الاصمعي لا يحبذ الشعر التبشيري او الشعر الايديولوجي .

ج ـ ومن صفات الفحولة ان تكون الغلبة في شخص الشاعر للشاعرية وصفاتها ـ اي ان يكون منقطعا ، بالدرجة الاولى ، الى الشعر . اما الشعراء الذين يكتبون الشعر في اوقات فراغهم ، بحيث لا يكون الهاجس الاول عندهم ، فانهم ليسوا بفحول ، وربما ليسوا شعراء والاجدر ان يسموا باسماء اخرى .

فقد سئل الاصمعي عن عروة بن الورد فقال : « شاعر كريم ، وليس بفحل » . وقال عن ابي دؤاد الايادي انه « صالح » ، ولم يقل انه فحل . وقال عن حاتم الطائي : « انما يعد بكرم » (٢٧) كعروة وليس فحلا . وسئل عن عنترة وخفاف بن ندبة والزبرقان بن بدر وعباس بن مرداس السلمي وبشر بن ابي خازم وزيد الخيل الطائي ، فقال عنهم انهم من « الشعراء الفرسان » (٢٨) ولم يقل انهم من الفحول .

فهؤلاء الشعراء لا يغلب عليهم هاجس الشعر ، فهم اذن ليسوا فحولا والاحرى ان يسموا « صلحاء » و « كرماء » و « فرسانا » .

د ــ واذا كان من الضروري ان يغلب هاجس الشعر عند الشاعر الفحل، جميع الهواجس الاخرى ، فمن الضروري كذلك ان يكون له نتاج شعري كاف، من حيث الكمية . فقد تكون القصيدة الواحدة علامة على الفحولة ، كما هو الشأن في مرثية كعب بن سعد الغنوي ، لكنها لا تكفي لكي تضعه في عداد الفحول . وكمية القصائد التي يحددها الاصمعي تتراوح بين حد ادنى هو خمس او ست قصائد ، وحد اقصى هو عشرون قصيدة . فحين سئل عن معقر البارقي هل هو فحل ، اجاب : « لو اتم خمسا او ستا لكان فحلا » . (٢٩) ، اما حين سئل عن اوس بن غلفاء الهجيمي ، فقد اجاب : « لو كان قال عشرين قصيدة ، للحق بالفحول » . (٣٠)

هـ ــ والصفة الضرورية الاخيرة من صفات الفحولة هي ما يمكن ان نسميه اليوم الثقافة الواسعة ، لا في اللغة وضروب الايقاع وحسب ، بل في مختلف المعارف الاخرى . فقد اورد ابن رشيق في كتاب العمدة ، نصا عن الاصمعي يوضح فيه ذلك ، فيقول : « لا يصير الشاعر في قريض الشعر فحلا حتى يروي اشعار العرب ، ويسمع الاخبار ، ويعرف المعاني ، وتدور في مسامعه الالفاظ ، واول ذلك ان يعلم العروض ليكون ميزانا على قوله، والنحو ليصلح به لسانه وليقيم اعرابه ، والنسب وايام الناس ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب وذكرها بمدح او ذم » . (٣١)

ان لكتاب « فحولة الشعراء » للاصمعي اهمية اخرى ، بالاضافة الى تحديده معنى الشاعر الفحل وصفاته ، يمكن ان نحددها فيما يلي :

أ ــ لا يرى في الشعر الجاهلي وشعر القرن الاسلامي الاول كلا اصليا واحدا . انه يرى الاصولية في الشاعر لا في الجماعة او الفترة الزمنية. وعلى هذا الاساس يرفض فحولة كثير من الشعراء الجاهليين والاسلاميين الاول : مثل : زهير ، الاعشى ، عمرو بن كلثوم ، عنترة ، عدي بن زيد ، المهلهل ، الراعي ، ابن مقبل ، لبيد ، كعب بن زهير ، وغيرهم .

ب ــ يفرق الاصمعي بين الشاعر «البدوي» والشاعر «العربي». وهو يقصد بالشاعر العربي الشاعر الجاهلي . ففي نهاية كتاب « فحولة الشعراء » ورد هذا القول عنه : « وذو الرمة حجة لانه بدوي ، ولكن ليس يشبه شعره شعر العرب » ثم قال : الا واحدة ، التي تشبه العرب ، وهي التي يقول فيها:

« والباب دون ابي غسان مسدود » (٣٢) .

وهذا يعني ان هناك من يمكن ان يكون حجة ، اي معيارا ومقياسا ، دون ان يكون جاهليا . غير ان كونه حجة مشروط بكونه بدويا . فالاصولية ، اذن ، غير مقصورة على الشعر الجاهلي ، وانما قد تلتمس ، بل توجد ، في غيره – مما لا يشبهه .

غير ان الاصمعي يؤكد بالمقابل ان الشاعر المولد لا يمكن ان يكون حجة يقول : « الكميت بن زيد ليس بحجة لانه مولد » . (٣٣) ، وهو بذلك يغلق بابا لو انه ظل مفتوحا لكان ادى الى نتائج عظيمة في الشعر وفهمه ، وفي تحديد صلة الشاعر اللاحق بالشاعر السابق، اي تحديد صلة المحدث بالقديم .

III

ان مبدأ الفحولة عند الاصمعي صورة اخرى لما يمكن ان نسميه مبدأ الاولية الجاهلية . فالشعر الجاهلي اولية تعبيرية ، وهو لذلك اولية « علمية » . والاولية هنا رمز للصحة ، لانها رمز للفطرة . وفي هذا الضوء يمكن ان نفهم الدلالة في الكلمة التي تؤثر عن عمر بن الخطاب من انه قال : « كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه » . (٣٤) ، ونفهم كذلك الدلالة في قول ابي عمرو بن العلاء (توفي سنة ١٥٤ هـ .) : « انما نحن في من مضى كبقل في اصول نخل طوال » . (٣٥)

يحدد ابن سلام اولية الشعر الجاهلي فيقول : « ان المهلهل بن ربيعة هو اول من قصد القصائد ، وانه سمي مهلهلا لهلهلة شعره كهلهلة الثوب، وهو اضطرابه واختلافه » . (٣٦) ويقول الاصمعي ان « اول من تروى له كلمة تبلغ ثلاثين بيتا من الشعر مهلهل ، ثم ذؤيب بن كعب بن عمرو بن تميم ، ثم ضمرة رجل من بني كنانة ، والأرقط بن قريع ... وكان بين هؤلاء وبين الاسلام اربعمائة سنة ، وكان امرؤ القيس بعد هؤلاء بكثير » . (٣٧) ويرى بعضهم ان الافوه الاودي هو الاول ، ويرى اخرون انه ابن حذام . (٣٨) ولعبت العصبية القبلية دورا بارزا في الخلاف حول تحديد الشاعر الاول ، وهكذا كثروا : فمن قائل انه عبيد بن الابرص ، الى قائل انه عمرو بن قميئة ، او انه المرقش الاكبر . ومن قائل ، وهذا راي الجاحظ ، انه امرؤ القيس ، ولا تعود بداية الشعر الجاهلي في رايه الى اكثر من مئة وخمسين سنة قبل الاسلام ،

او مئتي سنة اذا تسامح كثيرا . (٣) وهناك روايات تقول ان من الصعب تحديد اولية الشعر ومعرفة الشاعر الاول ، فان للشعر والشعراء اولا « لا يوقف عليه » . (٤٠)

لكن اذا كان ثمة تردد في تحديد اولية الشعر الجاهلي ، فمما لا شك فيه ان القصائد التي وصلتنا من الجاهلية تدل على انها تكمل تقليدا شعريا سابقا عليها ، وانها حلقة في سياق طويل . وتبعا لذلك ، لا بد من ان نعترف بان عجزنا عن التحديد الدقيق لاولية الشعر العربي يجعلنا نفقد عناصر مهمة في دراسته وبخاصة ما اتصل منها بنشأته وكيفيتها ، وهل كانت دينية او سحرية او دينية وسحرية معا . (٤١)

وهناك روايات تجدر الاشارة اليها ، لا لذاتها ، فجميع الادلة تقطع بعدم صحتها ، وانما لما ترمز اليه . من هذه الروايات ما يزعم ان آدم هو اول من قال الشعر ، وكتبه باللغة العربية في رثاء ابنه هابيل . وتستطرد هذه الرواية الى القول ان ابليس رد على آدم بابيات مماثلة ، وباللغة العربية . وهذه الابيات التي كتبها كل منهما موجودة في الكتب « التي تؤرخ لنشأة الشعر العربي . (٤٢) ومن هذه الروايات ما يزعم ان بعض الملائكة قال، كذلك، الشعر. ويزعم بعض هذه الروايات ان العمالقةوعادا وثمودا كتبت هيايضا الشعر ، وتذكر ابياتا لها على سبيل التمثيل (٤٣) . وقيمة هذه الروايات كامنة فيما ترمز اليه ، كما اشرت . فهي تكشف من ناحية ، عن ميلواضعيها الى توكيد عراقة الشعر العربي وتأصله في جذر البشرية . وهي تكشف من ناحية ثانية ، عن المنحى العام لتفكيرهم ، وهو الوعي بان الانسان صائر الى زوال وعليه ان يعتبر بالماضي (٤٤) . وتكشف من ناحية ثالثة عن استعداد واضعيها للاعتقاد بان في الشعر ، وان كتبه الانسان ، نبعا مما وراء الانسان : من السماء او الملائكة او الشياطين (٤٥) . وهو ، اذن ، « جوهر لا ينفد معدنه » كما يعبر ابو زيد القرشي (٤٦) . وتكشف هذه الروايات ، من جهة رابعة ، عما سيعتبر اساسا نفسيا لتسويغ التقليد : فالشعر (اللغة)كالدين، ولد كاملا ، لا من حيث انه فطرة الانسان وحسب ، بل من حيث انه فعل سماوي او ملائكي ، يتجاوز الانسان . والانسان الكامل هو الذي يحاكيالكمال المتحقق في الماضي .

كل علم مكتسب انما هو علم ناقص ، بالقياس الى العلم الحاصلبالفطرة . وعلم العرب الذي هو الشعر علم حاصل بالفطرة . فهو غريزة العرب ، كما

يعبر الجاحظ (٤٧) . وصحة الفطرة والغريزة في الشعب دليل على كماله ، اي على تفوقه . وقد تحققت هذه الصحة في العرب ، ومن هنا اختصوا بالشعر ، رمز البيان الكامل . وحين يكون الشعر غريزة الشعب وفطرته فهذا يعني انه قوام شخصيته وجوهرها . ومن هنا ندرك الدلالة في كون الشعر معجز العرب او اعجازهم . فهو امر يخرق العادة عند البشر ، ذلك انهم عاجزون عن الاتيان بمثله . ندرك من هنا ايضا ان القرآن حين تحدى الشعر الجاهلي انما تحدى اعظم رمز عربي . لذلك لم يجد العرب ما يشبهون القرآن به غير الشعر .

واذا كان الشعر غريزة ومعجزا ، فهو اذن المعيار الاول في النظر الى الاشياء وفي تقييمها . ويعبر ابن قتيبة عن ذلك فيصف الشعر بانه « الحجة القاطعة » (٤٨) حتى ان المآثر التي لا يسجلها الشعر تسقط ، فان « من لم يقم عندهم على شرفه وما يدعيه لسلفه من المناقب الكريمة والفعال الحميدة ببيت منه، شذت مساعيه وان كانت مشهورة، ودرست على مرور الايام وان كانت جساما . ومن قيدها بقوافي الشعر واوثقها باوزانه ، واشهرها بالبيت النادر والمثل السائر ، والمعنى اللطيف ، اخلدها على الدهر ، واخلصها من الجحد ، ورفع عنها كيد العدو ، وغض عين الحسود . (٤٩) ومن هنا كان الشعر « معدن علم العرب » (٥٠) ، بل كان « علمهم الاصح » به كانوا « يأخذون واليه يصيرون » (٥١)

في هذا الضوء نفهم الدلالة في ارتباط الشعر الجاهلي بالقبلية. فالشعر قوة تستخدمها القبيلة في اثبات وجودها والدفاع عنه (٥٢) . وتكشف « ايام العرب » في الجاهلية عن الارتباط العضوي بين شخصية القبيلة ودور الشعر . وسواء درسنا ايام القحطانية فيما بينهم ، او ايام القحطانيين والعدنانيين ، او ايام ربيعة فيما بينها ، او ايام ربيعة وتميم ، او ايام قيس فيما بينها ، او ايام قيس وكنانة ، او ايام قيس وتميم ، فاننا نلحظ هذا الارتباط . وهو يتجلى على صعيدين : صعيد الوحدة بين الشاعر وقبيلته ، وصعيد الوحدة بين ما يقوله الشاعر ، وما تفعله القبيلة او تطمح اليه . (٥٣)

ويقول ابو عمرو بن العلاء ، معبرا عن ذلك : « كان الشاعر في الجاهلية يقدم على الخطيب ، بفرط حاجتهم الى الشعر الذي يقيد عليهم مآثرهم ، ويفخم شانهم ، ويهول على عدوهم ومن غزاهم ، ويهيب من فرسانهم ،ويخوف

من كثرة عددهم ويهاجم الشاعر غيرهم فيراقب شاعرهم » . (٥٤) ويلاحظ الجاحظ ان دور الشعر الجاهلي في اعزاز القبيلة واذلالها ، كان تابعا ، من جهة ، لمستوى القبيلة في النباهة والمجد ، ومن جهة ثانية لمستوى العلم بصناعة الكلام . فان هذا العلم ، كما يقول ، كعلم الطب لا يحتمل الوسطية . فاما ان يكون الطبيب حاذقا بارعا ، وحينئذ يمارس الطبابة ، واما انه لا يفقه منه الا الشيء القليل ، وحينئذ تكون ممارسة الطب وبالا عليه وعلى غيره . وهكذا العلم بصناعة الكلام . (٥٥)

ويمدنا الجذر اللغوي للفظة كلمة ، كلم ، بدلالات اخرى تساعد في اغناء النظرة الى دور الشعر في القبيلة . يقال : كلم الرجل وكلمه ، اي جرحه . والكليم هو المجروح وهو المكلم . ومنها الكلمة ، وتسمى القصيدة والخطبة كلمة . (٥٦) وهذا يعني ان للكلمة في النفس فعل الجرح في الجسد ، فهي تترك اثرا في النفس كما يترك الجرح اثرا في الجسد .

ومن المفيد ان نتوسع في دراسة الالفاظ المشتقة من هذا الجذر، ودراسة مدلولاتها . فمنها الكلام ، وهو الطين اليابس . فكأن في ذلك اشارة الى ان الكلمة التي لا تؤثر تشبه الطين اليابس . ومنها كمل وملك ، وملك وملك وملك ، وجميعها تعني الامتياز والقدرة والتفوق . ومنها لكم ، اي ضرب باليد مجموعة ، فكأن الكلمة كاللكمة . ومنها كذلك مكل ، اي جف — فكأن في ذلك اشارة الى ان الانسان الذي لا تعود لديه كلمات تؤثر في النفس يصبح مكلا ، اي يصبح كالبئر التي جف ماؤها .

وهكذا يتبين لنا ان البعد الجوهري في القصيدة (الكلمة) هو ان تؤثر في النفس — اي في الآخر ، وان اهميتها مرتبطة بمدى هذا التأثير . فاللسان، في ميدان القول ، كاليد في ميدان العمل : « وجرح اللسان كجرح اليد » ، كما يعبر امرؤ القيس » (٥٧)

IV

اتخذ مبدأ الاولية عند الجاحظ بعدا حضاريا قوميا ، فلم تعد الاولية شعرية وحسب ، وانما اصبحت كذلك اولية عربية بالمعنى الشامل . ومن

هنا اخذت الاولية طابعا عنصريا : فالعرب ، في نظر الجاحظ ، اول الامم شعرا ولغة وجنسا .

يتخذ الجاحظ في كتابه « الحيوان » من الشعر العربي مصدره الاول . فقد استمد منه اسماء حيوانات كثيرة ، متوحشة واليفة ، وافاد منه في الكلام على نعوتها وطرق حياتها . ويرى ان معرفة العرب بالحيوانات وليدة الخبرة ولهذا كان قولهم فيه ثقة وحجة في آن . وكثيرا ما يعتبر هذا القول حكما فصلا، فهو يخطىء ، مثلا ، استنادا اليه ، راي ارسطو في عقوق العقاب وجفائها لاولادها ، مستشهدا بما يقوله دريد بن الصمة ، على العكس ، عن وفائها :

لها ناهض في الوكر ، قد مهدت له كما مهدت البعل حسناء عاقر (٥٨)

ويعتقد الجاحظ ان الشعر العربي يرقى ، في الاكثر ، الى مئتي عام قبل الاسلام . (٥٩)

ويتحدث عن السر وراء كثرة الشعر في بعض القبائل الجاهلية وقلته في بعضها الاخر . ويرى ان السر في الكثرة لا يعود الى كثرة العدد ، او شدة البأس ، او كثرة الوقائع ، او علو المكانة ، او امتياز المكان بخصبه .

ويرى كذلك ان السر في القلة لا يعود الى « رداءة الغذاء وقلة الخصب الشاغل والغنى عن الناس » . فالشعر ، بكثرته وقلته ، في هذه القبيلة او تلك يعود الى مقدار ما قسم الله لها من « الحظوظ والغرائز » كما انه يعود الى نوعية « الاعراق » . (٦٠)

ويقول الجاحظ ، متابعا : « قد يحظى بالشعر ناس ويخرج آخرون وان كانوا مثلهم او فوقهم » . فالشعر « طبع عجيب » . (٦١)

ويمكن ان نصوغ راي الجاحظ في النقاط التالية :

ا ــ ان وجود الشعر في هذا الانسان او ذاك ، في هذه القبيلة او تلك ، لا يفسر بعوامل خارجية : سواء ما اتصل منها بالطبيعة ، او اتصل بالحياة الانسانية ــ الاجتماعية .

ب ــ الشعر « طبع عجيب » ، او هو « حظوة » : اي يختص بهاشخاص دون اشخاص .

ج ــ وهو لذلك غريزة وعرق . والغريزة والعرق لا يفسران الا بانهما « قسمة » من الله .

د ــ هذه القسمة متفاوتة . ولا يستطيع العقل ان يعرف سببا لهذا التفاوت ، فهو مشيئة الله .

غير ان الجاحظ في كلامه على ان الشعر غريزة وعرق يقصد العرب وحدهم . فالغريزة العربية هي ، وحدها ، الغريزة الشعرية والعرق العربي هو وحده ، عرق الشعر . وفي هذا يقول ان « فضيلة الشعر مقصورة على العرب ، وعلى من تكلم بلسان العرب » . (٦٢)

ولعل قصر فضيلة الشعر على العرب هو الذي دفعه الى القول بان الشعر العربي لا يترجم . يقول : « والشعر لا يستطاع ان يترجم ، ولا يجوز عليه النقل . ومتى حول تقطع نظمه وبطل وزنه ، وذهب حسنه ، وسقط موضع التعجب ، لا كالكلام المنثور . والكلام المنثور المبتدا على ذلك احسن واوقع من المنثور الذي تحول من موزون الشعر ... وقد نقلت كتب الهند ، وترجمت حكم اليونان ، وحولت آداب الفرس ، فبعضها ازداد حسنا ، وبعضها ما انتقص شيئا . ولو حولت حكمة العرب ، لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن ، مع انهم لو حولوها لم يجدوا في معانيها شيئا لم تذكره العجم في كتبهم التي وضعت لمعاشهم وفطنهم وحكمهم . وقد نقلت هذه الكتب من امة الى امة ومن قرن الى قرن ومن لسان الى لسان حتى انتهت الينا وكنا آخر من ورثها ونظر فيها » . (٦٣)

في هذا النص افكار كثيرة لكننا نستخلص منه ما يهمنا في بحثنا مباشرة:

ا ــ كما ان فضيلة كتابة الشعر مقصورة على العرب ، فان فضيلة قراءته ، اي الافادة منه ، مقصورة هي كذلك على العرب . والجاحظ يقول في هذا الصدد ان « نفع » الشعر العربي « مقصور على اهله » ، فهو « يعد من الادب المقصور ، وليس بالمبسوط » كما يعبر . (٦٤)

ب ــ بما ان الشعر غريزة ، والغريزة المعنية هي الغريزة العربية ، فان

الشعر العربي ليس « مضمونا » او « معاني » ــ والعرب لم يبتكروا المعاني ، وانما نقلوها عن الامم التي سبقتهم . وهذا ما يفسر موقف الجاحظ من المعاني وقوله عنها انها « مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي ، والبدوي والقروي والمدني » والحاحه على ان الشأن انما هو « في اقامة الوزن وتخير اللفظ . . . الخ » (٦٥) ، اي في شكل التعبير .

ج ــ الشعر هو في خصيصة الوزن . والوزن هو نفسه خصيصة عربية، لانه خصيصة اللغة العربية ، وحدها ، بين اللغات جميعا ، فالوزن هو ، اذن، معجزة الشعر العربي واللغة العربية .

د ــ كل ترجمة او نقل او تحويل يعني القضاء على هذه الخصيصة ، اي على موطن الجمال و « موضع التعجب » . وهكذا فان الشعر العربي « حين يحول يتهافت » . (٦٦)

وفي متابعتنا للنتائج التي تترتب على نظرية الجاحظ في غريزية الشعر وعرقيته ، نصل الى مسألتين مهمتين : الاولى تمييزه ، ضمن الذين «يتكلمون بلسان العرب» ، بين الاعراب والمولدين . والثانية تمييزه بين العرب كامة وغيرهم من الامم الاخرى ، من ناحية ، واللغة العربية وبقية اللغات من ناحية ثانية :

ا ــ ففي المسألة الاولى يعلن ان غريزة الشعر تتحقق ، على وجهها الاكمل في الاعرابي ، وان اي اعرابي افضل ، في هذا الصدد من المولد ، مهما كان . يقول : « والقضية التي لا احتشم منها ، ولا اهاب الخصومة فيها ، ان عامة العرب والاعراب والبدو والحضر من سائر العرب ، اشعر من عامة شعراء الامصار والقرى من المولدة والناتئة، (الناتئة ــ الطارئين)) (٦٧) . وحين يحدد الفرق بين الاعرابي والمولد ، يقول : « الفرق بين المولد والاعرابي ان المولد يقول بنشاطه وجمع باله الابيات اللاحقة باشعار اهل البدو ، فاذا امعن انحلت قوته واضطرب كلامه » . «٦٨»

ويروي الجاحظ ما يوضح هذا الفرق على لسان ابراهيم بن هانىء وهو قوله : « من تمام آلة الشعر ان يكون الشاعر اعرابيا » . (٦٩) . ويقول الجاحظ كذلك مؤكدا هذا الفرق : «ولم اجد في خطب السلف الطيب والاعراب الاقحاح الفاظا مسخوطة ولا معاني مدخولة ، ولا طبعا رديا ولا قولا مستكرها . واكثر ما نجد ذلك في خطب المولدين البلديين المتكلفين ، ومن اهل الصنعة

المتاديين وسواء كان ذلك منهم على جهة الارتجال والاقتضاب ، او كان من نتاج التخير والتفكير » . (٧٠)

ب ـ اما في المسألة الثانية فيرى ان العرب كافة « انطق » (٧١) الامم ، وان « بلاد الاعراب الخلص ـ معدن الفصاحة التامة » . (٧٢) ولا يكتفي الجاحظ بل يفصل رأيه قائلا : « الامم المذكورون من جميع الناس اربع : العرب ، والفرس ، والهند ، والروم . والباقون همج واشباه الهمج . واما العوام من اهل ملتنا ودعوتنا ولغتنا وادبنا واخلاقنا ، فالطبقة التي عقولها واخلاقها فوق تلك الامم ، ولم يبلغوا منزلة الخاصة منا . على ان الخاصة تتفاضل في الطبقات ايضا » . (٧٣) . وهكذا يجعل « عوام » العرب اعلى بعقولهم واخلاقهم من الفرس والهند والروم . ولا يغير من الامر شيئا ان يستدرك قائلا : « واذا سمعتموني اذكر العوام فاني لست اعني الفلاحين والحشوة والصناع والباعة » . (٧٤) غير انه لا يقول لنا من يعني بالعوام ، وانما نعرف بانهم دون « منزلة الخاصة » من العرب . واذا كان هؤلاء العوام فوق الامم كلها ، عقلا وخلقا ، فما ترى تكون مرتبة الخاصة ، وخاصة الخاصة ؟

هذا من ناحية تفضيل العرب كافة . اما من ناحية تفضيل اللغة العربية فيقول انها « اوسع » اللغات ، وان « لفظها اول » (٧٥) . ويقول كذلك : « والبديع مقصور على العرب ، ومن اجله فاقت لغتهم كل لغة ، واربت على كل لسان » . (٧٦)

ليس غريبا ، في هذا المنظور ، ان يصل الجاحظ الى القول ان « بلاد الاعراب الخلص معدن الفصاحة التامة » (٧٧) . وللفصاحة « مجرى » معين ، كما يعبر الجاحظ . فان « العتابي حين زعم ان كل من افهمك حاجته فهو بليغ ، لم يعن ان كل من افهمنا من معاشر المولدين والبلديين قصده ومعناه بالكلام الملحون والمعدول عن جهته ، والمصروف من حقه ، انه محكوم له بالبلاغة كيف كان . فمن زعم ان البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل ، جعل الفصاحة واللكنة والخطأ والصواب والاغلاق والابانة والملحون والمعرب كله سواء ، وكله بيانا . . . وانما عنى العتابي افهامك العرب حاجتك على مجرى كلام الفصحاء » . (٧٨) . فالبلاغة ليست مجرد الايصال والافهام ، وانما هي الايصال والافهام بمقتضى الفصاحة العربية واصولها .

والفصاحة لغة لا فكر ، اي لفظ لا معنى ، او هي ، كما نقول اليوم ، شكل لا مضمون . ومن هنا يميز الجاحظ بين اللفظ والمعنى ، ويجعل الاهمية الاولى للفظ ، ذلك ان « المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني وانما الشأن في اقامة الوزن وتخير اللفظ، وسهولة المخرج ، وكثرة الماء ، وفي صحة الطبع ، وجودة السبك : فانما الشعر صناعة، وضرب من النسيج ، وجنس من التصوير » . (٧٩)

ولم يفصل الجاحظ بين اللفظ والمعنى الا ليؤكد فرادة اللغة العربية وتميزها . وكأنه اراد ان يقول ان الانسان لا يتميز بالمعاني التي يعبر عنها ، بل يتميز باللغة التي يعبر بها . فالمعاني عامة مشتركة ، اما اللفظ فمقصور خاص . والقيمة الاخيرة لثقافة شعب ما ، تنبع مما هو خاص به ، مقصور عليه ، لا مما هو عام مشترك . اذ لا سبيل الى معرفة امتيازه وتفرده الثقافيين ، اي عبقريته الخاصة ، الا بمعرفة الشيء الذي يفرده عن سواه . وهذا الشيء ، بالنسبة الى العرب ، هو اللغة ، او هو ، بتحديد ادق ، الشعر .

وانطلاقا من الفصل بين اللفظ والمعنى ، يؤكد الجاحظ القضايا التالية :

اولا — مشاعية المعاني ولا نهايتها ، حتى ان الجاحظ يكاد ان يوحي بالقول ان المعاني ليست موضع جدل ، فهي تشبه الهواء الذي يتنشقه الجميع . ولذلك ليست المسألة ان نسأل : ماذا قال الشاعر ؟ بل ان نسأل : كيف قال ؟ ان « المعاني مبسوطة الى غير غاية ، وممتدة الى غير نهاية . واسماء المعاني (الالفاظ) مقصورة معدودة ، ومحصلة محدودة » . (٨٠) ، ولهذا فان « حكم المعاني خلاف حكم الالفاظ » (٨١) . وعلى هذا تترتب نتيجتان :

الاولى ، ليس هناك احد من الشعراء احق بالمعنى من غيره ، اذ « لا يعلم في الارض شاعر تقدم في تشبيه مصيب تام ، وفي معنى غريب عجيب ، او في معنى شريف كريم ، او في بديع مخترع ، الا وكل من جاء من الشعراء من بعده او معه ، ان هو لم يعد على لفظه فيسرق بعضه ، او يدعيه بأسره ، فانه لا يدع ان يستعين بالمعنى ، ويجعل نفسه شريكا فيه ، كالمعنى الذي تتنازعه الشعراء فتختلف الفاظهم ، واعاريض اشعارهم ، ولا يكون احد منهم احق بذلك المعنى من صاحبه . او لعله ان يجحد انه سمع بذلك المعنى قط ، وقال انه خطر على بالي من غير سماع ، كما خطر على بال الاول . هذا اذا قرعوه به » . (٨٢)

والثانية ، هي ان المعاني ثابتة ابدا ، صالحة ابدا كالالفاظ ، فليس « في الارض لفظ يسقط البتة، ولا معنى يبور حتى لا يصلح لمكان من الاماكن » (٨٣) . وهذا يعني انه لا عيب في ترداد المعاني وبعض الالفاظ ، فما « سمعنا باحد من الخطباء كان يرى اعادة بعض الالفاظ وترداد المعاني عيا » . (٨٤)

ثانيا ــ المشاكلة بين المعاني والفاظها ، ولئن كانت المعاني مشاعا او مبسوطة ، فان على الالفاظ ان تكون هي كذلك مبسوطة . وهكذا لا يحق الشاعر ان « يهذب لفظه جدا وينقحه ويصفيه ويروقه حتى لا ينطق الا بلب اللب ، وباللفظ الذي قد حذف فضوله ، واسقط زوائده حتى عاد خالصا لا شوب فيه . فانه ان فعل ذلك ، لم يفهم عنه الا بان يجدد لهم افهاما ، مرارا وتكرارا ، لان الناس كلهم قد تعودوا المبسوط من الكلام ، وصارت افهامهم لا تزيد على عاداتهم » . (٨٥)

والمشاكلة بين الالفاظ والمعاني ، من ناحية المبدا العام ، تتضمن مشاكلة بين اللفظ والغرض الذي يحمله المعنى : « لكل ضرب من الحديث ضرب من اللفظ، ولكل نوع من المعاني نوع من الاسماء : فالسخيف للسخيف، والخفيف للخفيف ، والجزل للجزل ، والافصاح في موضع الافصاح ، والكناية في موضع الكناية ، والاسترسال في موضع الاسترسال . واذا كان موضع الحديث على انه مضحك ومله ، وداخل في باب المزاح والطيب ، فاستعملت فيه الاعراب ، انقلب عن جهته . وان كان في لفظه سخف وابدلت السخافة بالجزالة ، صار الحديث الذي وضع على ان يسر النفوس ، يكربها » . (٨٦) . ومن هنا كان « الاعراب يفسد نوادر المولدين ، كما ان اللحن يفسد كلام الاعراب . لان سامع ذلك الكلام ، انما اعجبته تلك الصورة وذلك المخرج ، وتلك اللغة وتلك العادة . فاذا دخلت على هذا الامر ــ الذي انما اضحك بسخفه وبعض كلام العجمية التي فيه ــ حروف الاعراب والتحقيق والتثقيل ، وحولته الى صورة الفاظ الاعراب الفصحاء ، وأهل المروءة والنجابة ، انقلب المعنى مع انقلاب نظمه ، وتبدلت صورته » . (٨٧)

وهذه المشاكلة النوعية بين اللفظ والغرض ، تقترن بمشاكلة كمية بين « اقدار » المعاني و « اقدار » الالفاظ . « وانما الالفاظ على اقدار المعاني ، فكثيرها لكثيرها ، وقليلها لقليلها ، وشريفها لشريفها وسخيفها لسخيفها . والمعاني المفردة ، البائنة بصورها وجهاتها تحتاج من الالفاظ الى اقل مما تحتاج اليه المعاني المشتركة والجهات الملتبسة » (٨٨) .

ثالثا ـ الشكلية ، او الاسلوبية وهي براعـة الشاعر الخاصة وفرادة الطريقة التي يعبر بها : « لكل قوم الفاظ حظيت عندهم . وكذلك كل بليـغ في الارض وصاحب كلام منثور ، وكل شاعر في الارض وصاحب كلام موزون؛ فلا بد من ان يكون قد لهج والف الفاظا بأعيانها ، ليديرها في كلامه وان كان واسع العلم غزير المعاني، كثير اللفظ ».(٨٩) «لكل صناعة الفاظ قد حصلت لاهلها بعد امتحان سواها ، فلم تلزق بصناعتهم ، الا بعد ان كانت متماكلا بينها وبين تلك الصناعة » . (٩٠) ، والنتيجة التي يصل اليها الجاحظ ، هي: « لكل صناعة شكل » . (٩١)

ولعل خير ما يوضح هذه الشكلية التي يقول بهاالجاحظ مثل يضربه، فيشبه المعنى بالجارية ، واللفظ بالثوب . فالجارية موجودة ، بقوة الحيـاة والواقع ، وانما الشأن والجهد في كيفية عرضها وابرازها : « صارت الالفاظ في معنى المعارض (الملابس الجميلة) ، وصارت المعاني في معنى الجواري » . (٩٢) . فالشكلية لا تعني التكلف والمبالغة والتعقيد مما يطمس حسن المعنى، تماما كما تطمس الثياب المفرطة في تأنقهـا وبهرجتها ، حسن الجاريـة . ان الشكلية ، كما يفهمها الجاحظ ، ترادف الطبع ، او هي الطبع بالذات . وان يكون الشعراء مطبوعين يعني ان المعاني « تأتيهم سهوا رهوا ، وتنثال عليهـم الالفاظ انثيالا » . (٩٣) ، اي تتدفق عفوا بلا تكلف .

هكذا يقترن البيان لدى العربي بغريزته ذاتها ، فالبيان عنده او الشعر بديهة وارتجال لا تخير وتفكير ، كما هو الشأن عند الامم الاخرى ، او عنـد « المولدين البلديين المتكلفين » (٩٤) . ويوضح الجاحظ رايه في هـذا الصدد حين يتكلم على « معارف الامم » ، فيقول ان « لليونانيين فلسفة ، وصنـاعة منطق » لكنهم لا يوصفون بالبيان ، كذلك لا يوصف اهل الهند بالبيان وان كانت لهم « معان مدونة وكتب مخلدة » . اما الفرس فخطباء ، لكن « كـل كلام للفرس وكل معنى للعجم ... انما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد وخلوة وعن مشاورة ومعاونة وعن طول التفكر ودراسة الكتب ، وحكاية الثاني علـم الاول ، وزيادة الثالث في علـم الثاني ، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عنـد آخرهم » . (٩٥)

« ... وكل شيء للعرب فانما هو بديهة وارتجال، وكأنه الهام. وليست هناك معاناة ولا مكابدة ، ولا اجالة فكرة ، ولا استعانة . وانما هو ان يصرف

وهمه الى الكلام ، والى رجز يوم الخصام ، او حين يمتح على راس بئر، او يحدو ببعير ، او عند المقارعة والمناقلة ، او عند صراع او في حرب . فما هو الا ان يصرف وهمه الى جملة المذهب ، والى العمود الذي اليه يقصد ، فتأتيه المعاني ارسالا ، وتنثال عليـه الالفاظ انثيالا . ثم لا يقيـده على نفسه ، ولا يدرسه احدا من ولده . وكانوا اميين لا يكتبون ، ومطبوعين لا يتكلفون ، وكان الكلام الجيد عندهم اظهر واكثر ، وهم عليه اقدر واقهر . وكل واحـد في نفسه انطق ، ومكانه من البيان ارفع . وخطباؤهم اوجز والكلام عليهم اسهل، وهو عليهم ايسر من ان يفتقروا الى تحفظ ، او يحتاجوا الى تدارس . وليس هم كمن حفظ علم غيره ، واحتذى على كلام من كان قبله ، فلم يحفظوا الا ما علق بقلوبهم والتحم بصدورهم واتصل بعقولهم ، من غير تكلف ولا قصد ولا تحفظ ولا طلب » . (٩٦)

ومن هنا اخذ الجاحظ يعتبر اللجوء الى المكابدة واجالة الفكرة في كتابة الشعر ، خروجا على الاصل العربي في البداهة والارتجال ، بل اخذ ينظر اليه كأنه افساد للشعر العربي . وقاده هذا الى ان يشدد ، من جهة ، على البداهة والعفوية والارتجال كخصائص تميز الشعر الجيد ، المطبوع . وقاده ، من جهة ثانية ، الى القول بالنهج على منوال العرب في كتابة الشعر . ويتضمن هذا القول الثاني الاخذ بالماضي واتباعه ، اي التقليد ، ويتضمن ، بالتالي ، انكار الابداع او التجديد .

اما من الناحية الاولى فقد وضع مقياسا للشعر الجيد ، حيث قـال : « واجود الشعر ما رايته متلاحم الاجزاء ، سهل المخارج ، فيعلم لذلك انـه افرغ افراغا واحدا ، وسبك سبكا واحدا . فهو يجري على اللسان كما يجري الدهان . . . وكذلك حروف الكلام واجزاء الشعر من البيت تراهـا متفقـة ملساء ، ولينة المعاطف سهلة . . . ورطبة مواتية ، سلسة النظام ، خفيفة على اللسان ، حتى كأن البيت باسره كلمة واحدة ، وحتى كأن الكلمة باسرها حرف واحد » . (٩٧) . وهذه الصفات كلها وليدة الطبع . وهي خصائص الارتجال والبداهة ، لا الروية واعمال الفكر . (٩٨)

اما من الناحية الثانية فقد دافع الجاحظ عن تمسك العرب بتقليـدهم ومتابعة الماضي في اصوله ومناهجه . ويحلل ظاهرة التقليد فيقول انها « الف دين الآباء » و « الانس بما لا يعرفون غيره » . وهذا لا سبيل الى دفعـه او التخلي عنه ، فهو كالداء الذي لا يغلب : « فداء المنشأ والتقليد داء لا يحسن

علاجه جالينوس » . (٩٩) وجالينوس هنا رمز لاسمى ما توصل اليه الانسان من قدرة على العلاج ، ويصفه الجاحظ بانه « امام الاطباء في عصره » . اضف الى ذلك ان في التقليد سهولة ويسرا ، مما ينسجم مع طبيعة البداهة ، ويعبر الجاحظ عن ذلك بقوله : « المتح اهون من الاستنباط ، والحصد ايسر من الحرث » . (١٠٠)

ويلجأ الجاحظ في الدفاع عن رايه الى تفسير الآية : « وعلم آدم الاسماء كلها » فيقول انها لا تعني ان الله علم الانسان كل شيء ، بل تعني انه علمه « علم مصلحته في دنياه وآخرته » . ويدعم تفسيره بالآيتين : « ويخلق ما لا تعلمون » (النحل : ٨) و « فوق كل ذي علم عليم » (يوسف : ٧٦) (١٠١) . ثم يختم قائلا : « باب كان قد يعلم بعضه ، وباب يكون لا سبيل الى معرفة شيء منه » (١٠٢) . كأن الجاحظ يقول الابداع تجاوز للماضي والتقليد . فهو يتخطى معرفة ما كان الى معرفة ما يكون وفي هذا مجاراة لله غير جائزة. فان دعوى الاحاطة بالعلم ، اي دعوى الابداع ، لا تجوز الا في حق الله .

ويتخذ الجاحظ ممن يسميهم بالنابتة او الطارئين مناسبة للكلام على قضايا تتصل بالصراع القومي والثقافي بين العرب وغيرهم من العناصر الاخرى، وبهذا يتكامل موقفه الادبي فيما يمكن ان ندعوه موقفا حضاريا عاما .

يقصد الجاحظ بالنابتة (١٠٣) مختلف الطوائف المبتدعة التي نشأت بعد مقتل الخليفة عثمان . والنابتة لغة ، « هم الاغمار من الاحداث وقد سموا بهذا الاسم للاشارة الى ضعف آرائهم ووهن تفكيرهم ، والى انهم طارئون على الاصول الدينية المتعارفة ، لا يعتمدون في ذلك على اساس وثيق » . (١٠٤) وهذه التسمية قديمة وقد وردت في شعر الشميطي ، اذ قال :

لا حرورا ، ولا النوابت تنجو   لا ولا صحب واصل الغزال (١٠٥)

يبدأ الجاحظ رسالته بان يرسم صورة لما يسميه « الطبقة الاولى » من الامة « بعد اسلامها والخروج من جاهليتها » . فيحددها ، اولا ، بانها « عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، وابي بكر وعمر رضي الله عنهما ، وست سنين من خلافة عثمان رضي الله عنه » . (١٠٦) ، ثم يصفها ، ثانيا ، فيقول ان رجالها « كانوا على التوحيد الصحيح ، والاخلاص المخلص ، مع الالفة ، واجتماع الكلمة على الكتاب والسنة ، وليس هناك عمل قبيح ولا بدعة

فاحشة ، ولا نزع يد من طاعة ، ولا حسد ، ولا غل ، ولا تأول ، حتى كان الذي كان من قتل عثمان » . (١٠٧) ، فهؤلاء الذين قتلوا عثمان هم اوائل النابتة ، ويستغرب الجاحظ ان يكون قتله قد تم « بحضرة جلة المهاجرين والسلف المقدمين ، والانصار والتابعين » . (١٠٨) ، غير انه يستدرك فيقول ان الناس في قتله كانوا على طبقات متفاوتة : « من قاتل ، ومن شاد على عضده ، ومن خاذل عن نصرته » (١٠٩) وهكذا فان النابتة الذين يعنيهم هنا هم « قاتله ، والمعين على دمه ، والمريد لذلك منه » ، وهؤلاء « ضلال لا شك فيهم ، ومراق لا امتراء في حكمهم . على ان هذا لم يعد منهم الفجور ، اما على سوء تأويل ، واما على تعمد للشقاء » . (١١٠)

واذا كان فعل النابتة من قتلة عثمان لم يعد الفجور ، فقد كان فعل معاوية ومن والاه بعدهم في مرحلة اولى ضلالا وفسقا ، ثم اصبح في مرحلة ثانية كفرا . فمعاوية « استبد على بقية الشورى وعلى جماعة المسلمين من الانصار والمهاجرين في العام الذي سموه عام الجماعة ، وما كان عام جماعة، بل كان عام قهر وجبرية وغلبة ، والعام الذي تحولت فيه الامامة ملكا كسرويا، والخلافة غصبا قيصريا ، ولم يعد ذلك اجمع الضلال والفسق . ثم ما زالت معاصيه من جنس ما حكينا ، وعلى منازل ما رتبنا ، حتى رد قضية رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ردا مكشوفا ، وجحد حكمه جحدا ظاهرا في ولد الفراش وما يجب للعاهر (١) ، مع اجماع الامة ان سمية لم تكن لابي سفيان فراشا ، وانه انما كان بها عاهرا ، فخرج بذلك من حكم الفجار الى حكم الكفار .

« وليس قتل حجر بن عدي واطعام عمرو بن العاص خراج مصر ، وبيعته يزيد الخليع، والاستئثار بالفيء، واختيار الولاة على الهوى، وتعطيل الحدود بالشفاعة والقرابة من جنس جحد الاحكام المنصوصة ، والشرائع المشهورة ، والسنن المنصوبة . وسواء في باب ما يستحق من الاكفار جحد الكتاب ورد السنة ، اذ كانت السنة في شهرة الكتاب وظهوره ، الا ان احدهما اعظم ، وعقاب الاخرة عليه اشد . فهذه اول كفرة كانت في الامة » . (١٢)

ويرى الجاحظ ان كثيرا ممن عاشوا في عهد معاوية « قد كفروا بترك اكفاره » (١١٣) وان في عصر الجاحظ من النابتة المبتدعة ما يزيد كفرهم على كفر اولئك لانهم يقولون : « لا تسبوه ، فان له صحبة . وسب معاوية بدعة ، ومن يبغضه فقد خالف السنة » . وهكذا يزعمون « ان من السنة ترك البراءة ممن جحد السنة » (١١٤) .

ثم يذكر الجاحظ افعال يزيد وعماله واهل نصرته ... أغزو مكة ، ورمي الكعبة ، واستباحة المدينة ، وقتل الحسين ... بعد الذي اعطى من نفسه من تفريق اتباعه ، والرجوع الى داره وحرمه ، او الذهاب في الارض حتى لا يحس به ، او المقام حيث امر به فأبوا الا قتله » . (١١٥) ، ويتساءل ان كان هذا لا « يعدو الفسق والضلال ، وذلك ادنى منازله ، فالفاسق ملعون ومن نهى عن لعن الملعون فملعون » . (١١٦) والغريب في امر هؤلاء النابتة الذين يشير اليهم الجاحظ « انهم مجمعون على انه ملعون من قتل مؤمنا متعمدا او متأولا » ومع ذلك فان القاتل اذا كان « سلطانا جائرا او اميرا عاصيا ، لم يستحلوا سبه ولا خلعه ولا نفيه ولا عيبه ، وان اخاف الصلحاء وقتل الفقهاء واجاع الفقير وظلم الضعيف » . (١١٧)

ويشير الجاحظ بعد ذلك الى ما قام به عبد الملك بن مروان وابنه الوليد وعاملهما الحجاج بن يوسف ومولاه يزيد بن ابي مسلم ، حيث « اعادوا على البيت بالهدم ، وعلى حرم المدينة بالغزو ، فهدموا الكعبة واستباحوا الحرمة، وحولوا قبلة واسط ، واخروا صلاة الجمعة الى مغيربان الشمس » (١١٨). ويذكر كيف ان عبد الملك بن مروان والحجاج كانا يزجران من يحاول وعظهما من الصالحين ، ويعاقبانه ويقتلانه ، (١١٩) ، وكيف كان المسلم اذا ابدى رايا معارضا « خبط بالسيف ، واخذته العمد ، وشك بالرماح » او « نثر دماغه على صدره ، وصلب حيث تراه عياله » . (١٢٠)

الى هنا كان الجاحظ يتحدث عمن تمكن تسميتهم بالنابتة السياسية. وقد انتقل بعد ذلك الى الكلام على طوائف من تمكن تسميتهم بالنابتة الفكرية. وكفر النابتة السياسية « لم يبلغ كفر » (١٢١) النابتة الفكرية. وهؤلاء هم الطوائف التي « ثبتت لله جسما ، وجعلت له صورة وحدا ، واكفرت من قال بالرؤية على غير الكيفية » . (١٢٢) ، او انكرت ان يكون القرآن مخلوقا، (١٢٣) او قالت بالجبر . ويشير الجاحظ الى ان هؤلاء لم يكونوا افرادا يقولون بآراء، في معزل عن الجمهور ، وانما تابعهم « العوام » ، كما يعبر ، بحيث صار الكفر، في عصر الجاحظ ، هو الغالب (١٢٤) ، حتى انه ليسمي ذلك العصر « الدهر الصعب » و « الزمن الفاسد » (١٢٥) ، فالناس فيه « انتظموا معاني الفساد اجمع ، وبلغوا غايات البدع ، ثم قرنوا بذلك العصبية التي هلك بها عالم بعد عالم ، والحمية التي لا تبقي دينا الا افسدته ، ولا دنيا الا اهلكتها ، وهو ما صارت اليه العجم من مذهب الشعوبية ، وما قد صار اليه الموالي من الفخر على العجم والعرب » (١٢٦) وهنا يشير الجاحظ الى من يمكن ان نسميهم النابتة الاجتماعية ، وهؤلاء هم الموالي .

ss

وتنهض دعوى الموالي (١٢٨) على انهم والعرب سواء . ويتطرف بعضهم ، كردة فعل على تطرف بعض العرب ، فيرى ان المولى افضل من العربي . واذا كان العرب يحتجون بالقديم ، فان الموالي يحتجون بالقديم والحديث معا . فحين كانت النبوة والملك في غير العرب ، اي في العجم ، كان الشرف لهؤلاء . ثم انتقل الى العرب بانتقال النبوة والملك اليهم .

ثم ان النبي قال : « مولى القوم منهم » (١٢٩) ، وقال : « الولاء لحمة كلحمة النسب ، لا يباع ولا يوهب » . ، ولذلك فان المولى صار عربيا بالولاية . وقد جعل الله المولى عربيا بولائه ، « كما جعل حليف قريش من العرب قرشيا بحلفه ، وجعل اسماعيل بعد ان كان اعجميا عربيا . ولولا قول النبي صلى الله عليه وسلم ان اسماعيل كان عربيا ما كان عندنا الا اعجميا ، لان الاعجم لا يصير عربيا ، كما ان العربي لا يصير اعجميا » . (١٣٠)

ويضيف الموالي الى هذه الحجج قولهم : « وقد جعل الله ابراهيم عليه السلام ابا لمن لم يلد ، كما جعله ابا لمن ولد ، وجعل ازواج النبي امهات المؤمنين ولم يلدن منهم احدا ، وجعل الجار والد من لم يلد » . (١٣١)

وقد بنى المتطرفون من الموالي على هذه الحجج دعوى المفاخرة القائلة بانهم افضل من العرب والعجم معا . وخلاصتها ان الموالي بقديمهم في العجم اشرف من العرب ، وبالحديث الذي صار لهم في العرب اشرف من العجم » . ، فللموالي اذن القديم والحديث ، وليس للعرب غير القديم . وهكذا فان للموالي خصلتين « وصاحب الخصلتين افضل من صاحب الخصلة » . (١٣٢)

ويرد الجاحظ في نهاية رسالته على هذا القول بما كان قد انتقده ، اعني « الحمية » و « العصبية » ، فيقول : « واي شيء اغيظ من ان يكون عبدك بزعم انه اشرف منك ، وهو مقر انه صار شريفا بعتقك اياه » . (١٣٣) ، ثم يختم رسالته مخاطبا ابن ابي دؤاد ، مؤكدا ما يذهب اليه ، فيقول له : «وقد كتبت كتبا في مفاخرة قحطان وفي تفضيل عدنان ، وفي رد الموالي الى مكانهم من الفضل والنقص ، والى قدر ما جعل الله تعالى لهم بالعرب من الشرف » . (١٣٤)

SS

القسم الثاني

تأصيل الابداع او التحول

الفصل الاول

الحركات الثورية : ثورة الزنج والحركة القرمطية

ss

I

منذ خلافة عثمان بدأ التناقض بين قوى المجتمع العربي الانتاجية وعلاقات الانتاج القائمة او علاقات الملكية ، يزداد ويتسع . وكان ذلك يعني ان هذه العلاقات تتحول من اشكال لنمو القوى الانتاجية ، الى عوائق في وجهها . ويعني تبعا لذلك نشوء الحركات الثورية لتغيير القاعدة الاقتصادية وبناها الفوقية .

ويمكن القول انالتاريخ الحقيقي للمجتمع العربي ، وهذا ما ظهر واضحا جدا ، بدءا من خلافة عثمان على الاخص ، انما هو تاريخ انتاجه المادي ، وتاريخ التناقضات بين القوى المنتجة المادية وعلاقات الانتاج التي ولدها في مجرى تطوره . انه ، بتعبير آخر ، تاريخ الصراع بين الطبقات الحاكمة والطبقات المحكومة .

ولقد كان تأسيس الدولة العباسية ، في بعض وجوهه ، نتيجة من نتائج هذا الصراع وثمرة من ثماره . فعلى الصعيد السياسي ، زالت العنصرية العربية وما يتبعها من اعراف وتقاليد . زالت ، بمعنى آخر ، العروبويةوحلت محلها الاسلاموية . فلم تعد العصبية العربية اساسا للدولة ، وانما اصبح الدين الاسلامي هو الاساس . وفي هذا الاساس اتحدت مختلف العناصر وانصهرت في تركيب سياسي ــ اجتماعي جديد . وانبثق من هذا التركيب الجديد جيش موحد لحماية الدولة ، بعيدا عن العصبية القبلية، او العنصرية العربية ، على الرغم من ان قيادة الجيش بقيت في ايدي العرب . غير ان هذا

التمييز لم يكن موجودا في الاداره او في الدواوين حيث استخدم العباسيون الموظفين الذين كانوا يسمونهم كتابا دون ان يفرقوا بين العربي وغير العربي . وهذه كانت سياسة الخلافة منذ بداية الفتوحات ، وبخاصة فيما يتصل باعمال الخراج وجباية الضرائب وبيت المال ، واعمال الغزو . (١)

اما على الصعيد الحضاري العام ، فقد اتخذت الحضارة العربية طابعا انسانيا شاملا ، وكانت بغداد بؤرة الاشعاع الحضاري ، والبوتقة التي انصهرت فيها تجارب الشعوب ، الوطنية الاصلية كالبابلية والآرامية والسريانية ، والاجنبية كالفارسية والبيزنطية واليونانية والهندية .
ونشأت طبقات جديدة يمكن ان نسميها بالمصطلح الحديث بورجوازية كبيرة ، وبيروقراطية حلت محل الطبقة التي كانت تقوم ، في العهد الاموي ، اما على الامتياز القبلي واما على امتياز المحاربة والغزو . ونمت الثروة الاقتصادية والمعدنية ، وتقدمت الزراعة واساليب الفلاحة والري، وازدهرت الصناعة ، وبين افضل انواعها ، صناعة النسيج والسجاد والورق ، والزجاج والخزف . (٢)

غير ان هذا كله تم بمقتضى التطور التاريخي ، وصراع الطبقات الاجتماعية والاوضاع والظروف الحياتية في مختلف اشكالها ، اكثر مما تم بمقتضى سياسة الخلافة . لذلك لم يحل دون قيام الثورات على الخلافة ، بل ، على العكس ، كان مما عمق الحركة الثورية ، واعطاها ابعادا اكثر جذرية . وهكذا واكب نشوء الخلافة العباسية ، نشوء الثورة عليها ، تماما كما كانت الحال في العهد الاموي .

اما فيما يتعلق بثورات الخوارج وثورات العلويين ، فقد كانت استمرارا لحركتهم الثورية السابقة (٣) ، لذلك آثرت ان اتجاوزها ، لانها متابعة لما كانت قد اعلنته ، نظرا وممارسة ، وان اكتفي بالوقوف عند الحركات الثورية الناشئة التي اضافت بعدا جديدا الى الحركة الثورية ، سواء على صعيد النظر او على صعيد الممارسة . لذلك اقف عند حركتين : الاولى تكشف عن نوع من البعد الطبقي هي ثورة الزنج ، والثانية تكشف عن بعد كلي : غيبيوارضي، وهي الحركة القرمطية .

II

بدأت ثورة الزنج سنة ٢٥٥ هـ . بدأها في البصرة « رجل زعم انه علي

بن محمد بن احمد بن علي بن عيسى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ، وجمع اليه الزنج الذين كانوا يكسحون السباخ » (٤) .

ويقول الطبري ان اهل البحرين كانوا قد « احلوه من انفسهم محل النبي ، حتى جبي له الخراج هنالك ونفذ حكمه ببنهم ، وقاتلوا اسباب السلطان بسببه » . ، ولكنهم تنكروا له كما يذكر الطبري ، لان السلطان « وتر منهم جماعة كثيرة » ، فتحول عنهم علي بن محمد الى البادية . (٥) غير ان البادية « نبت به » ، ايضا ، « فشخص عنها الى البصرة » . (٦) ثم رحل عنها الى بغداد ، لكنه لم يلبث ان عاد اليها . واخذ « يجتمع اليه السودان »، وفي يوم الفطر جمعهم ورفع لواءه الذي كتب عليه : « ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله » . (٧) ، «وصلى بهم وخطب خطبة ذكر فيها ما كانوا عليه من سوء الحال ، وان الله قد استنقذهم به من ذلك ، وانه يريد ان يرفع اقدارهم ، ويملكهم العبيدوالاموال والمنازل ، ويبلغ بهم اعلى الامور ، ثم حلف لهم على ذلك » . (٨) وكان قبل ذلك قد استدعى بعض اسياد هؤلاء السودان وقال لهم : « قد اردت ضرب اعناقكم لما كنتم تأتون الى هؤلاء الغلمان الذين استضعفتموهم وقهرتموهم ، وفعلتم بهم ما حرم الله عليكم ان تفعلوه بهم ، وجعلتم عليهم ما لا يطيقون » ، لكنه لم يضرب اعناقهم ، واكتفى بضرب كل منهم خمسمئة عصا ، ثم اطلقهم. وقد حاول هؤلاء ان يغروه بالمال لكي يترك لهم غلمانهم الذين التفوا حوله : « خذ منا مالا واطلقهم لنا . . . ان هؤلاء الغلمان اباق ، وهم يهربون منك ، فلا يبقون عليك ولا علينا » ، وكان رده على هذا الاغراء ان امر كل غلام بان يضرب سيده الحد الذي فرضه . (٩)

ويذكر الطبري ان علي بن محمد كان يقول قبل مجيئه الى البصرة : « اوتيت في تلك الايام آيات من آيات امامتي ظاهرة للناس . منها ـ فيما ذكر عنه ـ انه قال : اني لقيت سورا من القرآن لا احفظها ، فجرى بها لساني في ساعة واحدة ، منها سبحان والكهف وص . قال : ومن ذلك اني لقيت نفسي على فراشي ، فجعلت افكر في الموضع الذي اقصد له ، واجعل مقامي به ، اذ نبت بي البادية ، وضقت بسوء طاعة اهلها ، فاظلتني سحابة ، فبرقت ورعدت ، واتصل صوت الرعد منها بسمعي ، فخوطبت فيه ، فقيل : اقصد البصرة، فقلت لاصحابي وهم يكنفونني : اني امرت بصوت هذا الرعد بالمصير الى البصرة » . (١٠)

ويذكر الطبري كذلك ان علي بن محمد كان يزعم انه يعرف « ما في ضمائر اصحابه ، وما يفعله كل واحد منهم ، وانه سأل ربه آية ان يعلم حقيقة امره ، فراى كتابا يكتب له ، وهو ينظر اليه على حائط ، ولا يرى شخص كاتبه » (١١) .

يتضح مما تقدم ان ثورة الزنج هي ، من جهة ، ثورة عبيد على اسياد ، وانها ، من جهة ثانية ، وعد بحياة كريمة يملكون فيها ملك اسيادهم ، وانها من جهة ثالثة ، ذات قيادة من طبيعة نبوية . فهو « لم يخرج لعرض من اعراض الدنيا » ، كما اعلن ، وانما خرج « غضبا لله ، ولما راى ما عليه الناس من الفساد في الدين » (١٢) ، ثم انه يشارك الخارجين معه في كل شيء كأنه واحد منهم : « ها انذا معكم في كل حرب، اشرككم فيها بيدي، واخاطر معكم فيها بنفسي » . (١٣) ويروي الطبري ان علي بن محمد لم يكن يؤذي الا « اصحاب السلطان » او من يحاربونه ، وان كثيرا من القرى التي كان يمر بها تستقبله وتعرض عليه مساعدتها (١٤) .

وقد استمرت حركة الزنج اربع عشرة سنة ، بين سنة ٢٥٥ هـ وسنة ٢٧٠ هـ ، السنة التي قتل فيها قائدها علي بن محمد . (١٥) وكانت ، في اساسها ثورة فقراء مسحوقين على اسياد طغاة ظالمين .

III

اما الحركة القرمطية فقد بدات ، على الارجح ، سنة ٢٦٤ هـ (١٦) ، في قرى الكوفة ، وتنسب الى حمدان قرمط (١٧) ، وكان افراد الحركة يسمون انفسهم « المؤمنين بالله ، الناصرين لدينه ، المصلحين في الارض »(١٨)

اما « القرمطية » فنعت اطلقه عليهم اعداؤهم تحقيرا ، وتعبيرا عن كراهيتهم لهم وسخطهم عليهم ، وهو ماخوذ من كلمة « قرمطونا » النبطية ، وتعني الخبيث او المحتال ، او « كرامته » وتعني الفلاح او القروي (١٩) .

وهكذا كان النبط (٢٠) ، قاعدة الحركة القرمطية ، وكانوا يعيشون في بؤس وفاقة شديدين (٢١) ، ودخلت في هذه الحركة قبائل بادية الشام وجنوبي العراق،وهي قبائل كانت مضرب المثل في الفقر،كما يقول البغدادي(٢٢)

وانضم اليها عامة الشعب في المدن ، وأهل الحرف ، وكانوا ايضا فقراء ، بل كانوا كما يصفهم ابو الفضل الدمشقي اكثر الاحرار فقرا (٢٣) .

وقد افادت الحركة القرمطية من الاخطاء التي وقعت فيها الحركة الثورية السابقة ، فحرصت من الناحية التنظيمية على سرية القيادة مما جعل زعماءها ينشطون في مأمن من طغيان السلطة ، واقامت العلاقة بين الدعوة ومن يستجيب لها على اساس من الولاء المطلق ، وفقا لتدرج متصاعد يرتقي فيه مركز المستجيب تبعا لدرجة ولائه ، وجمعت المال الكثير من أجل دعم تنظيمها ، ونشر دعوتها ، وكانت الى ذلك تصدر في تخطيطها وسلوكها، عن نظرة دينية ـ فلسفية واضحة (٢٤) .

وكان المناخ الاجتماعي الاقتصادي السياسي ملائما لانتشار اية دعوة ذات طابع جذري وعنفي . فقد انضاف الى الطغيان السياسي بدءا من اواخر القرن الثاني الهجري ، طغيان اقتصادي ـ اجتماعي تجلى في ظهور طبقة اقطاعية سيطرت على املاك الفلاحين الصغار ، فكانت هناك طبقتان : غنية تملك كل شيء ، وفقيرة معدمة .

فمنذ قيام الخلافة العباسية نمت التجارة ، وكثرت ارباح التجار ، وهكذا تكونت طبقة تجارية اخذت تمتلك الاراضي الواسعة وتستثمرها مما أدى الى نشوء ملكيات زراعية كبيرة .

وكان صغار الفلاحين ، مقابل ذلك ، يرزحون تحت أعباء الضرائب مما دفعهم الى وسيلة للتخلص منها هي ما سمي بالالجاء ، فكان الفلاح يسجل أرضه في ديوان الخراج باسم شخصية نافذة ويقدم له جزءا من محصوله ، مقابل حمايته . وكانت هذه الوسيلة شائعة منذ العصر الاموي ، لكنهاازدادت في العصر العباسي ، وخسر الفلاحون اخيرا أرضهم ، فقد اغتصبها منهم الذين لجأوا اليهم طلبا لحمايتهم ، وتحولوا الى مزارعين .

وهكذا انتشرت الملكيات الواسعة ، وتقلصت الملكيات الصغيرة ، مما دفع الفلاحين الى التذمر ، فالتعاون ، فالتهيؤ لقبول أية دعوة يرون فيها طريقا لتحررهم . وكان هذا التفاوت الطبقي في اساس الحركات الثورية التي نشأت بدءا من منتصف القرن الثالث الهجري . وهي حركات كانت تطمح الى تغيير اوضاع الطبقات المسحوقة من مزارعين وفلاحين وعمال واصحاب

حرف ، وتمليكها الانتاج ووسائله ، كما راينا في ثورة الزنج ، وكما تابعتها في ذلك ، على نحو اكمل ، الحركة القرمطية .

وقد عمل حمدان قرمط على تحقيق ما يدعو اليه ، بعد انتصار حركته، ضمن الحركة ذاتها ، فمارس شكلا نموذجيا من المساواة بين افرادها . فقد اقنعهم بانه « لا حاجة بهم الى اموال تكون معهم لان الارض باسرها ستكون لهم دون غيرهم » وهكذا وضعوا بين يديه جميع ما يملكونه ، فوزعه بينهم بحيث لم يبق بين انصاره فقير او محتاج (٢٥) . وقد اتخذوا من الآية : « ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوارثين » (٢٦) ، شعارا يرمزون به الى انهم يأملون بالسيطرة على املاك الاغنياء ، ويعملون لتحقيق هذا الامل . ورفعوا هذا الشعار بين راياتهم في ثورتهم الاخيرة سنة ٣١٦ هـ (٢٧) .

ويحدث محمد عبد الفتاح عليان عن النظام الاجتماعي الذي انشاه القرامطة ، فيصفه بأنه « فريد ... عاشوا في ظله متعاونين متآلفين ، ونزل كل منهم عما يملك للجماعة ، فجمعت الاموال في موضع واحد ، الكل شركاء فيها ، واصبح اخلاص الفرد في العمل ، وما يقدمه من خدمات للجماعة هو الذي يحدد مركزه بين افرادها ، واختفت الفوارق داخل هذا المجتمع ، خاصة ، وان القرامطة كانوا يقومون بالانفاق على جميع الافراد بلا تفرقة او تمييز » (٢٨) .

ويقول عبد العزيز الدوري ان القرامطة « بداوا بفرض ضرائب متصاعدة ، وانتهوا بالغاء الملكية الفردية ، وباقامة اشتراكية مطلقة للاموال، اذ ينتظر من كل فرد ، حتى النساء والاولاد ، العمل ويؤخذ من كل انتاجه، ويعطى لكل حسب حاجته » . وفي البحرين حيث اقاموا دولة « الغوا الاقطاع واعادوا النظر في توزيع الاراضي كما يظهر ، والغوا رق الارض ، وقدموا السلف الفلاحين لتشجيعهم على استغلال الارض ، كما انهم شجعوا الصناع وقدموا لهم المساعدات المالية ، وسيطروا على التجارة الخارجية وساروا على خطة الاكتفاء الذاتي ، وعززوا ذلك بضرب نقودهم من الرصاص ليمنعوا انتقال الثروة للخارج . اما السلطة فكانت بيد مجلس من الرؤساء، له طابع شورى في الحكم » (٢٩) .

ان اهمية الحركة القرمطية تتجلى في اعطاء الدين بعدا ماديا اقتصاديا،

وفي التوحيد بين النظر والممارسة ، وفي اعتبار الطبقات المسحوقة قاعدة المجتمع ، ومادة اولى للعمل السياسي ـ الديني ، وفي الطابع الاممي لنظرتها . وهكذا خلقت انموذجا لمجتمع يقوم على العدالة والمساواة في نظام اشتراكي سمي بنظام الالفة ، او نظام الملكية الجماعية (٣٠) . ويرى ماسينيون ويتابعه في ذلك برنارد لويس ان نشأة التنظيم النقابي العمالي في المجتمع الاسلامي ، يعود الى الحركة القرمطية (٣١) . واذا عرفنا ان الدعوة القرمطية انتشرت في العالم الاسلامي ، من فارس الى المغرب ، وانها اقامت كيانات سياسية في البحرين واليمن ومصر والمغرب ، ادركنا مدى اهميتها وتغلغلها في الحياة والفكر ، ومدى التحول الذي احدثته في تكوين المجتمع وبخاصة من الناحيتين الثقافية والاقتصادية .

IV

ان ارتباط النظرية، في الحركة الثورية الزنجية ـ القرمطية، بالممارسة ليس هو سمتها التي تميزها وتمنحها خصوصيتها . فمثل هذا الارتباط نجده في حركات كثيرة ، بل اننا نجده في حركة الطبقات الحاكمة . ان سمتها المميزة هي انها حركة تمثل طبقة محددة وتدافع عن مصالحها ، وتضع من اجل ذلك برنامجا اقتصاديا ـ سياسيا . لقد اصبح الدين نفسه ، وبخاصة في الحركة القرمطية ، شكلا من اشكال الوعي الاجتماعي، مرتبطا بتاريخ نشأتها ، وظروف هذه النشأة ، والشروط الحياتية للبشر الذين انتموا اليها . لقد اعطت للدين وتعاليمه مفهوما ماديا . وفي حين كانت الدولة تقول عن الحقيقة انها بنت المطلق الثابت ، كانت الحركة القرمطية تقول ، بسلوكها وممارستها ، ان الحقيقة هي بنت المتغير النسبي . فأفكار هذه الحركة نتاج تاريخي في مرحلة محددة ، ضمن انتماء طبقي محدد ، وهي تمثل تطلعات الطبقة المسحوقة وأهدافها . وهي لذلك حركة نقدية ثورية تهدف الى تحويل المجتمع . وليست نظرية اجتماعية وحسب ، وانما هي كذلك نظرية ثورية .

ومن هنا نقلت الحركة القرمطية ، والحركة الثورية بعامة ، الصراع بين الثابت والمتحول ، القديم والجديد ، الى مستوى آخر . كان منظرو القديم يصدرون عن القول بأن الوعي (الدين) هو الذي يحدد الحياة ، اما منظرو الجديد فكانوا يصدرون عن القول بأن الحياة ، على العكس ،

هي التي تحدد الوعي . كان الاول يرون أن التاريخ هو تاريخ الوعي ، أي تاريخ الدين واللغة ، بينما كان الآخرون يرون انه تاريخ الحياة الواقعية ، وتاريخ الصراع الحي بين طبقات المجتمع ، وانه بدءا من هذه الحياة الواقعية يتحدد الوعي : وعي الماضي كله ، كموروث ، ووعي الحاضر . وبفضل الحركة الثورية يمكن القول ان وعي التاريخ العربي اصبح يقوم على اعتباره نموا متدرجا من وضع ادنى الى وضع اعلى ، وليس العكس ، كما كان يتصور منظرو القديم . وعلى هذا فان الحاضر متقدم على الماضي ، ولا شك أن المستقبل سيكون اكثر تقدما .

وقد نشأت في الحركة القرمطية مفهومات جديدة . فقد كانت الدولة سلطوية مطلقة ، ولم تكن تنظر الى الفرد من حيث هو انسان بالمعنى العميق للكلمة ، بل كانت تعتبره مكلفا او عبدا ، أي موجودا كشيء يعاقب او يكافأ بحسب سلوكه ازاءها ، لذلك لم يكن يشعر انه عضو في دولة او انه مواطن. كان ثمة انفصال تام بين الخاص والعام ، بين الفرد والدولة . اما القرمطية فكانت نواة لمجتمع مغاير ، ومفهومات مغايرة . فالفرد في الحركة القرمطية يشارك في جماعية مادية مظهرها الدولة . وهكذا كانت الدولة شيئا من اشيائه العامة . وفي هذا ، كانت القرمطية محاولة اولى ، في المجتمع العربي للوحدة بين العقل والوجود ، تبعا للوحدة بين النظرية والممارسة، او محاولة اولى لاقامة الاشتراكية بديلا عن التيوقراطية .

وفي النزعة الاشتراكية التي ارستها الحركة القرمطية ، نشأ مفهوم الغاء الرأسمال ، بوصفه رأسمالا فرديا ، وتحويله الى رأسمال جماعي .

والقرمطية ، على الصعيد الانساني ، شكل من عودة الانسان الى ذاته كانسان اجتماعي ، مقابل الانسان القبلي او العنصري . وهي، اذن، محاولة أولى في التاريخ العربي ، على مستوى التنظيم السياسي ، لحل التنافر بين العربي والطبيعة من جهة ، وبين الانسان والانسان ، داخل العالم الاسلامي، من جهة ثانية . وهي ، الى ذلك ، تجاوز للتجريد الديني الفكري ، فيما يتصل بالعدالة والمساواة ، نحو الممارسة الفعلية .

والخلاصة أن الحركة الثورية ، ممثلة على الاخص بثورة الزنج والثورة القرمطية ، كانت محاولة لالغاء الضياع ، من حيث أنها الغت الملكية الخاصة ، وتجاوز القبيلة والعنصرية الى الانسان كانسان ، كوجود اجتماعي . انها ليست محاولة لتجاوز الضياع على مستوى الوعي وحسب، وانما هي أيضا محاولة لتجاوز الضياع على مستوى الواقع .

SS

الفصل الثاني

المنهج التجريبي وابطال النبوة

I

كان ابن المقفع (١) من اوائل الذين وقفوا من الدين موقفا عقليا ، فانتقد الدين ، بعامة ، وخص الاسلام ، فانتقد القرآن ، وما فيه من عقائد، وتصوره لله ، والرسول . ويوضح باب مرزويه في « كليلة ودمنة » (٢) ان الاديان كثيرة ، وان اصحاب كل دين يزعمون انهم على الحق ، وان كل من يخالفهم على خطأ وضلال . وان الدين ينتشر ، اما بالوراثة ، او الاكراه ، او باتخاذه وسيلة للعيش وتحصيل المنزلة في الدنيا . وقد تحقق من هذا كله بالتجربة ، ليكون على بينة وثقة فلا يصدق ما لا يعرف ، ولا يتبع ما لا يعقل . فأكدت له التجربة ان اصحاب الاديان جميعا يتكلمون بالهوى لا بالعدل . وهذا ما يأباه العقل .

فابن المقفع يرفض الدين انطلاقا من مقياس عقلي ، وبما انه يؤثر الصدق والعدل والحق ، مما لم يجده في الدين ، فانه يرفضه .

وقد لا يكون باب مرزويه ، يعبّر عن راي ابن المقفع ، فهو ناقل له ، وليس على من ينقل الكفر مسؤولية من يقول به . الا ان موقفه النقدي من الدين بعامة ، ومن الاسلام ، بخاصة ، واضح ، جلي في الشذرات التي اوردها الامام الزيدي القاسم بن ابراهيم في رده عليه (٣) .

ثم ان كتب ابن المقفع تخلو من «كل عنصر للتدين الاسلامي والتقوى»، فهو لا يؤكد فيها الا « مطالب الاخلاق والجماعة الانسانية » (٤) . فنتاجه الادبي « ذو نزعة انسانية عامة » ، وهو في هذا يختلف « كل الاختلاف عن اشكال الادب الاسلامي ، المتقدمة » (٥) .

II

وصل هذا الموقف العقلي الى اوجه عند ابن الراوندي (٦) ، وجابر ابن حيان ، ومحمد بن زكريا الرازي .

اما ابن الراوندي فقد حفظت لنا بعض آرائه في الكتب التي ردت عليه، ككتاب « الانتصار » للخياط المعتزلي ، وكتاب « المجالس المؤيدية » ، للمؤيد في الدين هبة الله بن ابي عمران الشيرازي الاسماعيلي (توفي سنة ٤٧٠ هـ)(٧).

يبدأ ابن الراوندي بالقول : « ان العقل اعظم نعم الله ... وانه هو الذي يعرف به الرب ونعمه ، ومن اجله صح الامر والنهي والترغيب والترهيب . فان كان الرسول يأتي مؤكدا لما فيه من التحسين والتقبيح والايجاب والحظر فساقط عنا النظر في حجته واجابة دعوته ، اذ قد غنينا بما في العقل عنه . والارسال على هذا الوجه خطأ ، وان كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والاطلاق والحظر ، فحينئذ يسقط عنا الاقرار بنبوته » (٨) .

يتضح من هذا النص ان العقل في نظر ابن الراوندي، هو اصل العلم واصل العمل . والنبوة اما ان تقر ما يقره وحينئذ تكون تابعة له ، ولا حجة فيها، واما ان تخالف ما يقره ، وحينئذ يجب رفضها . فالنبوة في الحالتين لا معنى لها . والعقل اصل والنقل تابع له .

واستنادا الى ما يقرره من اولية العقل ، ينتقد الاسلام ، ويرى ان الشريعة الاسلامية تتناقض مع العقل . يقول ، مثلا : « ان الرسول اتى بما كان منافرا للعقول مثل الصلاة وغسل الجنابة ، ورمي الحجارة (٩) ، والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر ، والعدو بين حجرين (١٠) لا ينفعان ولا يضران : وهذا كله مما لا يقتضيه عقل . فما الفرق بين الصفا والمروة(١١)، الا كالفرق بين ابي قبيس وحرى (١٢) ، وما الطواف على البيت الا كالطواف على غيره من البيوت » (١٣) .

واذا صح ان « الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته ، فلم اتى بما ينافره ، ان كان صادقا ؟ » (١٤) .

وينتقل الراوندي من ثم الى نقد المعجزات ، فيرى ان « المخاريق

شتى وان فيها ما يبعد الوصول الى معرفته ، ويدق عن المعارف لدقته » ، وان اخبارها الواردة عن « شرذمة قليلة يجوز عليها المواطأة في الكذب» (١٥)، ثم يرد المعجزات المنسوبة الى النبي كحديث الميضأة ، وشاة ام معبد ، وحديث سراقة ، وكلام الذئب ، وكلام الشاة المسمومة (١٦) . ويسخر من معجزة الملائكة الذين انزلهم الله يوم وقعة بدر لنصرة النبي ، قائلا انهم « كانوا مفلولي الشوكة ، قليلي البطشة ، على كثرة عددهم ، واجتماع ايديهم وايدي المسلمين ، فلم يقدروا على ان يقتلوا زيادة على سبعين رجلا » . ثم يتساءل : « اين كانت الملائكة في يوم احد لما توارى النبي ما بين القتلى فزعا ، وما باله لم ينصروه في ذلك المقام ؟ » (١٧) .

وابن الراوندي هنا لا ينتقد المعجزة بذاتها ، وحسب ، وانما ينتقد كذلك المنطق الداخلي المتهافت ، الكيفي ، لدى القائلين بها . فاذا كانت المعجزة هنا نصرا من الله يجيء في وقت الحاجة اليه ، فأن حدوثها في الحالات الاكثر حرجا وضيقا اولى من حدوثها في الحالات الاقل حرجا وضيقا .

ثم يحاول ابن الراوندي ان ينتقد منهج النبي في الفكر والعمل ، قاصدا من وراء ذلك الى ابطال دعواه النبوة . فهو يستغرب كيف ان النبي « دفع في وجه ملتين عظيمتين(١٨) متساويتين اتفقا على صحة قتل المسيح وصلبه، فكذبهما » ، وبذلك نسب جمهوراً عظيما الى « الافك والزور » ، فكيف يمكن رد هذا الخبر وتجويز ما ترويه عنه « الشرذمة القليلة ... بحجة الوضع الذي وضعه ، والقانون الذي قننه في المباهتة والمكابرة ؟ » (١٩) .

وينتهي ابن الراوندي الى القول بأن العقل يناقض النبوة . فمن جهة اولى ليس « للخلق اول » ، والكلام الانساني حادث ، ولا يرجع في اصله الى الانبياء ، والانسان هو الذي ابتكر ، بعقله ، كل شيء ، دون حاجة الى الانبياء . يقول مثلا : « ان الكلام مستملي عن الوالدين ، صاعدا قرنا فقرنا الى ما لا نهاية له ، فليس للخلق اول » (٢٠) ، ويقول : « خبرونا عن الرسول كيف يفهم ما لا تفهمه الامة : فان قلتم انه بالهام ، ففهم الامة ايضا بالهام ، وان قلتم بتوقيف ، فليس في العقل توقيف » (٢١) ، ويقول عن النجوم « ان الناس هم الذين وضعوا الارصاد عليها حتى عرفوا مطالعها ومغاربها، ولا حاجة بهم الى الانبياء في ذلك » (٢٢) .

اما من جهة ثانية ، فان من يسلم بالنبوة لا بد له من ان يسلم بان

النبي يعلمه كل شيء حتى « صوت العيدان » . يقول ساخرا : « انه يلزم من يقول بالنبوة ان ربهم امر الرسول ان يعلمهم صوت العيدان . والا فمن أين يعرف ان امعاء الشاة اذا جفت وعلقت على خشبة ، جاء منهـا صوت طيب ؟ » (٢٣) .

وتكملة لهدا الموقف من النبوه ينقد ابن الراوندي اعجاز القرآن ، فيقول : « انه لا يمتنع ان تكون قبيلة من العرب افصح من القبائل كلها ، وتكون عدة من تلك القبيلة ، افصح من تلك القبيلة ، ويكون واحد من تلك العدة افصح من تلك العدة ... وهب ان باع فصاحته طالت على العرب ، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان ، وما حجته عليهم ؟ » (٢٤) .

وهناك اخبار أخرى تشير الى ان ابن الراوندي لم يكن يرى ان القرآن هو الاكثر فصاحة ، والى انه يرى على العكس ان في كلام اكثم بن صيفي ، مثلا ، احسن من « انا اعطيناك الكوثر » (٢٥) . (سورة ١٠٨ : ١) .

ولا يرفض ابن الراوندي اعجاز القرآن من ناحية اللغة والفصاحة وحدهما ، وانما يرفضه كذلك من ناحية المعنى . فهو يرى ان اصل اللغة ليس نبويا ، وان الانبياء لم يتلقوها بالوحي الالهي ، فاللغة نتاج انساني قديم « لا اول له » . وهذا يعني انها اصطلاح وتواطؤ ، وليست توقيفا ووحيا ، اي انها ليست تعليما من الله . وفي هذا ما يناقض تفسير الآية : « وعلم آدم الاسماء كلها » (سورة ٢ : ٢٩) ، اي ان الله هو الذي اعطى اللغة لآدم (٢٦) .

اما من ناحية المعنى فيرى ان القرآن يناقض العقل ، ولهذا فان معانيه باطلة ، ويمثل على ذلك بقوله : « ولما وصف (اي النبي) الجنة ، قال : فيها انهار من لبن لم يتغير طعمه ، (سورة ٤٧ ، ١٥) وهو الحليب ، ولا يكاد يشتهيه الا الجائع ، وذكر العسل ، ولا يطلب صرفا ، والزنجبيل ، وليس من لذيذ الأشربة ، والسندس ، يفرش ولا يلبس ، وكذلك الاستبرق الغليظ ، (سورة ٤٤ : ٥٣) من الديباج ... ومن تخايل انه في الجنة يلبس هذا الغلظ ويشرب الحليب والزنجبيل ، صار كعروس الاكراد والنبط » (٢٧) .

وليست آراء ابن الراوندي الا امتدادا للموقف البرهمي من النبوة . وكان يطلق على البراهمة اسم « من ينكرون النبوة » ، ويلخص الشهرستاني آراءهم بقوله :

« ١ — ان الذي يأتي به الرسول ، لم يخل من احد امرين : اما ان يكون معقولا ، واما ان لا يكون معقولا . فان كان معقولا فقد كفانا العقل التام بادراكه والوصول اليه ، فأي حاجة لنا الى الرسول ؟ وان لم يكن معقولا ، فلا يكون مقبولا : اذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الانسانية ودخول في حد البهيمية .

« ٢ — قد دل العقل على ان الله تعالى حكيم ، والحكيم لا يتعبد الخلق الا بما تدل عليه عقولهم . وقد دلت الدلائل العقلية على ان العالم صانعا قادرا حكيما وانه انعم على عباده نعما توجب الشكر ، فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا . واذا عرفناه وشكرنا له ، استوجبنا ثوابه . واذا انكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه . فما بالنا نتبع بشراً مثلنا ؟ فانه ان كان يأمرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا، وان كان يأمرنا بما يخالف ذلك ، كان قوله دليلا ظاهرا على كذبه .

« ٣ — قد دل العقل على ان للعالم صانعا حكيما ، والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح في عقولهم . وقد وردت اصحاب الشرائع بمستقبحات من حيث العقل : من التوجه الى بيت مخصوص في العبادة ، والطواف حوله ، والسعي ورمي الحجار ، والاحرام والتلبية وتقبيل الحجر الاصم ، وكذلك ذبح الحيوان وتحريم ما يمكن ان يكون غذاء للانسان وتحليل ما ينقص من بنيته وغير ذلك . كل هذه الامور مخالفة لقضايا العقول .

« ٤ — ان اكبر الكبائر في الرسالة اتباع رجل هو مثلك في الصورة والنفس والعقل يأكل مما تأكل ويشرب مما تشرب ، حتى تكون بالنسبة اليه كجماد يتصرف فيك رفعا ووضعا او كحيوان يصرفك اماما وخلفا ، او كعبد يتقدم اليك امرا ونهيا ، فبأي تمييز له عليك ، واية فضيلة اوجبت استخدامك ؟ وما دليله على صدق دعواه ؟ فان اغتررتم بمجرد قوله فلا تمييز لقول على قول ، وان انحسرتم بحجته ومعجزته فعندنا من خصائص الجواهر والاجسام ما لا يحصى كثرة ، ومن المخبرين عن مغيبات الامور من لا يساوي خبره . قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ، ولكن الله يمن على من يشاء من عباده » (٢٨) .

III

ان لشخصية جابر بن حيان (٢٩) وجهين ، قد يبدوان للوهلة الاولى

متناقضين : الاول باطني – الهامي ، والثاني علمي – تجريبي . فهو ، من الناحية الاولى ، يتصل بالمنحى الامامي في الثقافة العربية ، وهو من الناحية الثانية مؤسس النزعة التجريبية العلمية في هذه الثقافة . وهناك شك في وجوده ، وشك ، بالتالي ، في كون الكتب المنسوبة اليه ، هو الذي كتبها . فان ناشرها ، المستشرق باول كراوس ، يرجح انها منحولة ، وضعها علماء شيعيون حوالي سنة ٣٠٠ هـ / ٩١٢ م (٣٠) . لكن هذا ، لو صح ، لا يغير من جوهر الامر شيئا ، وهو الكتب المنسوبة اليه ذاتها . فهي بين ايدينا وهي تؤكد على نشوء علم كيميائي عربي في اواخر القرن الهجري الثالث »(٣١).

ومن المسائل التي تبحثها هذه الكتب ، كما عرضها للمرة الاولى باول كراوس ، مسألتان اساسيتان : الاولى ، استحالة المعادن ، اي تحول ماهية معدن الى ماهية معدن آخر ، او تحول طبيعة الى غيرها . فالطبائع « تتغير ، ولكي تتغير لا بد ان تفقد ماهيتها » (٣٢) .

اما المسألة الثانية فهي « التكوين الصناعي » ، ويقصد جابر بن حيان هنا ان يكوّن او « يخلق بالصناعة انواعا من الكائنات تنتسب الى الممالك الطبيعية الثلاث ، وخصوصا المملكة الحيوانية . فاذا كان في وسع الكيمياء ان تستنبط مواد جديدة بتركيب الاجسام بعضها مع بعض ، فلم لا تقوم ايضا بانتاج النبات والحيوان ، بل وبخلق الانسان الصناعي ؟ ان هذا العلم ممكن ، لان الكائن الحي – والانسان كائن حي – هو نتيجة لتضافر القوى الطبيعية . والطبيعة في انتاجها للكائنات انما تخضع لقوانين كمية عددية يكشف عن سرها علم « الميزان » ، اي علم القوانين الطبيعية الكمية التي يجري عليها الكون والفساد في الطبيعة . فما على الانسان وقد عرف هذا السر الا ان يقلد ما تبرزه الطبيعة ، وليس في هذا خروج على الطبيعة ، بل هي تساعد على ذلك ، لانها « اذا وجدت للتكوّن طريقا (غير طريقها هي) استغنت به عن طريق ثان » ، على حد تعبير جابر (٣٣) .

وقد نحا جابر بن حيان في دراسة هاتين المسألتين منحى عقليا اختباريا ، وهذا مما ميز علم الكيمياء عند جابر عنه عند اليونان ، « فكيمياء جابر تمتاز بالميل الى الناحية التجريبية واستبعاد الخوارق ، والاتجاه العلمي العقلي ، بينما الكيمياء القديمة كثيرا ما تلجأ الى الرؤيا الوجدانية واستخدام فكرة الخوارق في التفسير » (٣٤) . وهكذا انشأ جابر نظرية « الميزان » ، أي نظرية « القوانين الكمية العددية التي تحكم كل شيء في الوجود ، وبالتالي

ارجاع كل الظواهر الطبيعية وكلما في الوجود الى قوانين الكم والعدد»(٣٥). وهذا يعني ان جابر تنبه الى احلال النسب الكمية محل الخواص الكيفية في كل تفسير لاي مظهر من مظاهر الوجود . ويكفي ان يكون جابر قد شعر شعورا واضحا قويا بهذا الاتجاه ، لكي يتبوأ مركز الصدارة في تاريخ العلم كله (٣٦) .

ونحن نعرف الطبائع حين نعرف ميزانها « فمن عرف ميزانها ، عرف كل ما فيها وكيف تركبت » (٣٧) . وهكذا يعرف الكم بالتجربة ، او بما يسميه جابر « الدربة » : « والدربة تخرج ذلك ، فمن كان دربا كان عالما حقا ، ومن لم يكن دربا لم يكن عالما وحسبك بالدربة في جميع الصنائع ... ان الصانع الدرب يحذق ، وغير الدرب يعطل » (٣٨) .

ويوضح علي سامي النشار المنهج التجريبي عند جابر ، فيقول أنه استدلالي يقيس الغائب على الشاهد . فتعلق « شيء بآخر ، انما يكون من الشاهد بالغائب على ثلاثة اوجه : المجانسة ، مجرى العادة ، الآثار » .

اما دلالة المجانسة فيسميها جابر الانموذج « لانها استدلال بانموذج جزئي على انموذج جزئي آخر ، او بنماذج جزئية للتوصل الى حكم كلي ، وهو ما يقابل « الوقائع المختارة » في المنهج الاستقرائي المعاصر » (٣٨) .

غير ان جابر « يرى ان هذه الدلالة غير اضطرارية ولا ثابتة في كل حال » ، فهو يقول : « وذلك ان هذا الشيء الذي هو الانموذج مثلا لا يوجب وجود شيء آخر من جنسه، حكمه في الجوهر والطبيعة حكمه»(٣٩)، وفي هذا ما يشير الى الجوانب الاحتمالية والظنية في التجربة العلمية، فصاحب الانموذج « لا ينبغي ان يدعي يقينية تجربته او استدلاله » (٤٠) . وهو ، اذن ، « يأخذ بدلالة المجانسة في اثبات قياس الشاهد على الغائب ، ولكنه لايوافق على يقينية هذا الطريق ، اللهم الا اذا كان مستندا على الكم »(٤١).

كذلك يرى جابر بن حيان ان دلالة مجرى العادة احتمالية لا يقينية . فهو يقول ان « التعلق المأخوذ من جري العادة فانه ليس فيه علم يقين واجب اضطراري برهاني اصلا ، بل علم اقناعي يبلغ الى ان يكون احرى واولى واجدر ، لا غير » (٤٢) . ويقول زكي نجيب محمود معلقا على رأي جابر ان في هذا الراي نقطتين تؤكدان ان جابر منهجي علمي . الاولى : « اشارته

الى ميل النفس البشرية الى توقع تكرار الحادثة التي حدثت ، فكانما الاستدلال الاستقرائي مبني على استعداد فطري في طبيعة الانسان » ، والثانية هي « كون درجة احتمال التوقع يزداد كلما ازداد تكرار الحوادث» .

ويضيف زكي نجيب محمود اننا نجد المبدأ الاول عند جون استوارت مل ، وان الراي الثاني انما هو نظرية حديثة (٤٣) فاذا كان العلم يقوم على منهج استقرائي ، فهذا يعني انه احتمالي النتائج . وذلك ان قياس الشاهد على الغائب لا يكون يقينيا الا اذا ادركنا جميع الموجودات واحاط علمنا بها ، ولكن علمنا يقصر عن الاحاطة ، ومن الممكن ان تكون هناك موجودات يخالف حكمها في اشياء ، حكم ما شاهدنا وعلمنا . ان التقصير عن ادراك جميع الموجودات لازم لكل واحد منا . فليس لاحد ان يدعي بحق انه ليس في الغائب الا مثل ما شاهد ، او في الماضي والمستقبل الا مثل ما في الآن ، اذ كان مقصرا جزئيا ، متناهي الدقة والاحساس ، نحن لم ندرك ابتداء العلم ، ولم نر اول خلق ... » (٤٤) .

وهكذا فان « العادة تحدث ترجيحا ولا تحدث تاكيدا » ، فخرق العوائد ممكن ، وقد شهدت البراهين بامكان تحقيق خرق العادة (٤٥) .

اما الاستدلال بالآثار ، اي « الدليل الفعلي او شهادة الغير او السماع او الرواية » ، فهو كذلك ظني (٤٦) . ويتضح موقف جابر من الاستدلال بالآثار حين نعرف فكرته عن اليقين . فهو يرى ان في العقل «اوائل وثواني»، والاوائل لا بشك فبها « ولا يطلب عليها برهنة ولا دليل ، اما الثواني فتستوفى من الاول بدلالته » (٤٧) . والاوائل التي هي المبادىء ، نصل اليها بالحدس « والحدس عيان » اي برهان ودليل، والعيان نبوي-امامي. ولذلك فان النبوة والامامة هما ينبوع الاوائل او المبادىء ، ومنهما العيان والحدس » (٤٨) .

IV

يقوم نقد الرازي (٤٩) للنبوة على اساسين ، عقلي وتاريخي ، ومقدمة الاساس الاول ان العقل مصدر المعرفة ، ولذلك يجب ان يكون متبوعا لا تابعا . يقول الرازي : « ان البارىء ، عز اسمه ، انما اعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا

نيله وبلوغه . وانه اعظم نعم الله عندنا وانفع الاشياء لنا واجداها علينا ... وبالعقل ادركنا جميع ما ينفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل الى بغيتنا ومرادنا ، وبه أدركنا الامور الغامضة البعيدة منا الخفية المستورة عنا ... وبه وصلنا الى معرفة البارىء عز وجل الذي هو اعظم ما استدركنا وانفع ما اصبنا ... واذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته ، فحقيق علينا ان لا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته ولا نجعله ، وهو الحاكم ، محكوما عليه ، ولا ، وهو الزمام ، مزموما ، ولا ، وهو المتبوع ، تابعا . بل نرجع في الامور اليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه ، فنمضيها على امضائه ، ونوقفها على ايقافه » (٥٠) .

فالانسان ، بحسب هذا النص ، لم يعرف بالعقل الحياة والاخلاق وحسب ، وانما عرف كذلك الله . وهذا يعني ان النبوة لا تضيف شيئا الى ما يعرفه الانسان بعقله .

ثم ينتقل الرازي ، بعد نفي النبوة كمبدأ ، الى انتقادها كظاهرة . فيقول مخاطبا مناظره في النبوة ابا حاتم الرازي : « من اين أوجبتم ان الله اختص قوما بالنبوة دون قوم ، وفضلهم على الناس ، وجعلهم أدلة لهم ، واحوج الناس اليهم ؟ ومن اين أجزتم في حكمة الحكيم ان يختار لهم ذلك، ويشلي بعضهم على بعض ، ويؤكد بينهم العداوات ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس ؟ » (٥١) . والرازي هنا يقول انه ليس هناك في ظاهرة النبوة ، ما يوجب عقليا حدوثها في قوم دون قوم ، ذلك ان مثل هذا الاختصاص تفضيل لبعض على بعض ، وجعل بعض هداة لبعض ، وهو ما يأباه العقل ولا يقره . خصوصا ان هذا الاختصاص يؤدي الى الشقاق بين الناس ، لان كل فئة اختصت بالنبوة تزعم ان الحق معها، وان غيرها على الباطل، وتزعم تبعا لذلك ان عليها . اكمالا للدين ، نشر الحق . وهكذا تقع العداوة فيما بين الناس ، وتكثر الحرب . ولذلك فان « الاولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم ان يلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم، ولا يفضل بعضهم على بعض فلا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا . وذلك احوط لهم من ان يجعل بعضهم ائمة لبعض . فتصدق كل فرقة امامها ، وتكذب غيره ، ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادي والمحاربات . وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى » (٥٢) .

والرازي هنا يساوي بين الناس في العقل ، وفي حرية الوصول الى الحقيقة بالعقل . انه ينفي طبقية او مرتبية المعرفة التي تقسم الناس الى امام ومأموم ، او عالم ومتعلم . فالناس كلهم متساوون في استعدادهم ، واذا كان هناك اشخاص دون آخرين في المعرفة ، فليس ذلك عائدا لقصور ذاتي فيهم ، بل هو عائد لامتناعهم عن العلم .

يقول ردا على مناظره الذي اتهمه بالادعاء انه خص بالفلسفة : « لم اخص بها دون غيري ، ولكنني طلبتها وتوانوا فيها . وانما حرموا ذلك لاضرابهم عن النظر ، لا لنقص فبهم . والدليل على ذلك ان احدهم يفهم من امر معاشه وتجارته وتصرفه في هذه الامور ، ويهتدي بحيلته الى اشياء تدق عن كثير منا ، وذلك لانه صرف همته الى ذلك . ولو صرف همته الى ما صرفت همتي انا اليه ، وطلب ما طلبت لادرك ما ادركت » (٥٣) .

هنا اذن مساواة فطرية بين الناس في استعداداتهم ، ويننشا التفاوت بينهم من اختيار بعضهم ان ينمي استعدادا ويهمل آخر . فان الناس « لو اجتهدوا واشتغلوا بما بعنيهم لاستووا في الهمم والعقول » (٥٤) .

هذا عن الناس . اما عن الانبياء انفسهم فيقول الرازي : « زعم عيسى انه ابن الله ، وزعم موسى انه لا ابن له ، وزعم محمد انه مخلوق كسائر الناس . . . وماني وزرهشت (زرادشت) خالفا موسى وعيسى ومحمد في القديم ، وكون العالم ، وسبب الخير والشر . وماني خالف زرهشت في الكونين (النور والظلمة) وعالمهما . ومحمد زعم ان المسيح لم يقتل ، واليهود والنصارى تنكر ذلك وتزعم انه قتل وصلب » (٥٥) . وهذا تناقض واضح بين الانبياء انفسهم ، مما يدل ، في راي الرازي ، على بطلان النبوة. ذلك ان النبوة تقوم على الوحي الذي ينزله الله ، ولما كان الله واحدا ، فان مصدر النبوة واحد ، ولهذا يجب ان يكون الوحي واحدا . وبما ان الله لا يمكن ان يتناقض ، فان الانبياء هم الذين يتناقضون ، ومن هنا بطلان النبوة ، لان تناقضهم دليل على انهم غير صادقين .

ويوجز عبد الرحمن بدوي موقف الرازي في هذا الصدد ، على النحو التالي :

« ١ -- العقل يكفي وحده لمعرفة الخير والشر والضار والنافع في

حياة الانسان ، وكاف وحده لمعرفة أسرار الالوهية ، وكاف كذلك وحده لتدبير أمور المعاش وطلب العلوم والصنائع . فما الحاجة بعد الى قوم يختصون بهداية الناس الى هذا كله ؟

٢ ـ لا معنى لتفضيل بعض الناس واختصاص الله اياهم بارشاد الناس جميعا ، اذ الكل يولدون وهم متساوون في العقول والفطن، والتفاوت ليس اذاً في المواهب الفطرية والاستعدادات ، وانما هو في تنمية هذه المواهب وتوجيهها وتنشئتها .

٣ ـ الانبياء متناقضون فيما بينهم ، وما دام مصدرهم واحدا ، وهو الله فيما يقولون، فانهم لا ينطقون عن الحق، والنبوة بالتالي باطلة»(٥٦).

واذا كان الرازي قد ابطل الاساس وهو النبوة ، فقد كان طبيعيا ان يبطل الاديان . وهكذا ينتقد اليهودية والمسيحية والمجوسية والمانوية (٥٧)، ويكشف هذا النقد عن ان الرازي لم يكن ضد الاسلام وحده ، او ضد دين معين دون آخر ، وانما كان يناهض فكرة الدين بذاتها ويراها مخالفة للعقل ، بما تتضمنه ، بخاصة من المحال والتناقض .

غير ان الاديان سائدة من الناحية الواقعية ، وهي منتشرة بين الناس، اكثر من انتشار الفلسفة ، فكيف يمكن لشيء باطل ان ينتشر ويسود ؟ ويرد الرازي قائلا : « ان اهل الشرائع اخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد، ودفعوا النظر والبحث عن الاصول ، وشددوا فيه ونهوا عنه ، ورووا عن رؤسائهم اخبارا توجب عليهم ترك النظر ديانة ، وتوجب الكفر على من خالف الاخبار التي رووها . ومن ذلك ما رووه عن اسلافهم ان الجدل في الدين والمراء فيه كفر . ومن عرض دينه للقياس لم يزل الدهر في التباس ، ولا تتفكروا في الله وتفكروا في خلقه ، والقدر سر الله ، فلا تخوضوا فيه ، واياكم والتعمق ، فان من كان قبلكم هلك بالتعمق (...) ان سئل اهل هذه الدعوى عن الدليل على صحة دعواهم ، استطاروا غضبا ، وهدروا دم من يطالبهم بذلك ، ونهوا عن النظر ، وحرضوا على قتل مخالفيهم . فمن اجل ذلك اندفن الحق اشد اندفان ، وانكتم اشد انكتام » . وهكذا تعلق الناس بالاديان « من طول الالف لمذهبهم ، ومر الايام ، والعادة ، واغترارهم ، بلحى التيوس المتصدرين في المجالس ، يمزقون حلوقهم بالاكاذيب والخرافات، وحدثنا فلان عن فلان بالزور والبهتان ، وبرواياتهم

الاخبار المتناقضة : من ذلك آثار توجب خلق القرآن ، واخرى تنفي ذلك، واخبار في تقديم علي واخرى في تقديم غيره ، وآثار تنفي القدر واخرى تنفي الاجبار ، واثار في التشبيه (...) » ويكرر واصفا الناس : « انما غرهم طول لحى التيوس وبياض ثياب المجتمعين حولهم من ضعفاء الرجال والنساء والصبيان ، وطول المدة حتى صار طبعا وعادة » (٥٨) .

ونستخلص من هذا النص ان الرازي يعلل ظاهرة التدين او انتشار الدين ، بالتقليد ، واكراه السلطة ، والتدليس والمكر لدى رجال الدين ، وطول الالفة ، مما يحول العادة الى طبيعة .

وينتقل الرازي بعد ابطال النبوة والاديان الى نقد الكتب المقدسة وابطالها . ويتركز نقده ، هنا ، في المقام الاول ، على تشبيه الله وتجسيمه، وعلى ما في هذه الكتب من التضارب. وكان القرآن ، بشكل خاص، النصيب الاوفى والاشمل من النقد الذي وجهه الرازي الى هذه الكتب . وهو ينقد القرآن ، من الناحيتين : ناحية المعنى ، وناحية الشكل . يقول : « قد والله تعجبنا من قولكم القرآن هو معجز ، وهو مملوء من التناقض ، وهو اساطير الاولين ـ وهي خرافات » . ويقول : « انكم تدعون ان المعجزة قائمة موجودة ، وهي القرآن ، وتقولون : من انكر ذلك فليأت بمثله ... ان اردتم بمثله في الوجوه التي يتفاضل بها الكلام ، فعلينا ان نأتيكم بالف مثله من كلام البلغاء والفصحاء والشعراء وما هو اطلق منه الفاظا واشد اختصارا في المعاني ، وابلغ اداء وعبارة واشكل سجعا ، فان لم ترضوا بذلك . فانا نطالبكم بالمثل الذي تطالبوننا به » (٥٩) . وهذا النقد يتناول القرآن من حيث الفاظه وتراكيبه وفصاحته وموسيقاه اللفظية ، ويرى ان هناك نتاجا اعلى ، في هذا كله ، من القرآن . ويتناوله كذلك من حيث معناه ، فيرى انه اسطوري خرافي « من غير ان تكون فيه فائدة او بينة على شيء » (٦٠) . وكلام الرازي يتضمن ايضا نقدا للتعجيز : « من انكر ذلك فليأت بمثله » ، ويطالب هؤلاء ان يأتوا بالمثل مما لدى العلماء، مشيرا الى ما في هذا الاسلوب التعجيزي من تهافت ، اذ « ليس في وسع انسان ان يأتي تماما بما اتى به آخر » (٦١) .

وعلى هذا ينكر الرازي ان يكون القرآن معجزة او حجة ، او ان تكون الكتب الدينية الاخرى معجزة او حجة . ويرى ان الاعجاز والحجية يتمثلان في الكتب العلمية والفلسفية . يقول : « لو وجب ان يكون كتاب

حجة ، لكانت كتب أصول الهندسة والمجسطي الذي يؤدي الى معرفة حركات الافلاك والكواكب ، ونحو كتب المنطق وكتب الطب الذي فيه علوم مصلحة الابدان ، أولى بالحجة مما لا يفيد نفعا ولا ضرا ولا يكشف مستورا » (٦٢) .

وهكذا يرى الرازي ان العقل هو ، وحده مصدر المعرفة واصلها ، وان النبوة باطلة ، وهو لذلك يرى ان العقل هو الذي يهدي الانسان ، وان النبوة هي التي تضله . ولقد كان من الخير والحكمة الا يكون هناك انبياء ولا أديان ، اذ « لولا ما انعقد بين الناس من أسباب الديانات لسقطت المجاذبات والمحاربات والبلايا » (٦٣) .

ويصف عبد الرحمن بدوي أبا بكر الرازي بأنه « ينزع نزعة فكرية حرة من كل آثار التقليد او العدوى ، ويؤكد حقوق العقل وسلطانه الذي لا يحده شيء ، وينحو منحى تنويريا شبيها كل الشبه بحركة التنوير عند السوفسطائيين اليونانيين ، وخصوصا بحركة التنوير في العصر الحديث في القرن الثامن عشر ، ويدعو الى ايجاد نزعة انسانية خالصة خالطتها روح وثنية حرة » (٦٤) .

V

تقوم الاتباعية او النقلية على القول ان « الواجبات كلها بالسمع ، وان العقل « لا يحسن ولا يقبح ، ولا يقتضي ولا يوجب » (٦٥) . فهذا كله من شأن السمع ، وشأن العقل ان يعرف ذلك ويقره ويأخذ به . وهذا يعني ان الشرع قبل العقل ، فالشرع يوجب ، والعقل يعرف ويصدق .

وقد عكس الاعتزال هذا الموقف ، فقدم العقل على الشرع وقال ان « المعارف كلها معقولة بالعقل ، واجبة بنظر العقل ، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح»(٦٦) .
ويعرف ابو الهذيل العلاف العقل بأنه «القوة علىاكتساب العلم»(٦٧) .
ويقول ابو علي الجبائي بأن « العقل هو العلم ... وانما سمي عقلا لأن الانسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه » (٦٨) . ويبدو من هذين التعريفين أن العقل اصل المعرفة وانه ، تبعا لذلك ، تجب معرفة الحسن والقبح بالعقل ، وان على الانسان ان يعرف الله بالدليل العقلي (٦٩) او بالنظر والاستدلال » (٧٠) .

وهكذا يكون للعقل وظيفتان : نظرية وهي معرفة المعقولات ، الجزئية والكلية ، وعملية هي الحيلولة دون ان يقوم الانسان باعمال تتناقض مع كونه انسانا . فالعقل قوة ادراك وقوة هداية في آن . انه اساس المعرفة والعمل، وبما ان العقل مصدر المعرفة فانه مقياس الحقيقة . فلا يؤخذ باي شيء سواء كان تقليدا او خبرا متواترا او اجماعا الا اذا كان مطابقا للعقل ، وكل ما يتناقض مع العقل لا يعتبر علما .

لكن اذا كان العقل اصل المعرفة ومقياسها ، فذلك يقتضي ان الوحي لا يمكن ان يناقضه ، وانما يكون متمما وموضحا . واذا كان في ظاهر الوحي ما يناقض العقل ، وجب تأويل هذا الظاهر ، في ضوء العقل ، بما يؤدي الى الغاء هذا التناقض . ومن هنا لا يعود العقل مقياسا للمعرفة وحسب ، وانما يصبح كذلك مقياس الاخلاق . فالعقل هو مقياس التمييز بين الخير والشر ، وهو الذي يحدد كلا منهما . وهذا يعني ان القيمة ذاتية ، لا اضافية . فالفعل في ذاته يحسن او يقبح عقليا . والوحي لا يمنح للفعل قيمته وانما يخبر بما يوافق العقل . وهذا يعني ، بالتالي ، ان الانسان هو الذي يعرف بالعقل الخير فيفعله ، (او لا يفعله) والشر فيفعله (او لا يفعله) . وهو يفعل او لا يفعل بارادته وحريته واختياره . ولهذا كان مسؤولا عن افعاله . فالعقل اصل المعرفة ، والحرية اصل الاخلاق .

وتحدث المعرفة العقلية بالتوليد ، اي بعد النظر مباشرة (٧١) ، والنظر فعل يباشره الانسان بلا توسط فعل آخر (٧٢) . وينتج عن ذلك ان المعرفة ليست تذكرا ، وليست فطرية ، وانما هي اختبارية اكتسابية . فان كون المعرفة تذكرا او بالفطرة ، يعني انها تحصل بطريق الضرورة ، ودون اختيار من الانسان ، ويلزم عن ذلك ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية ، مما يؤدي الى انهيار الحياة الاخلاقية ، اذ لا يعود ثمة مجال للتكلم في المسؤولية ، او في الثواب والعقاب (٧٣) .

وقد ادى تقديم العقل على الشرع الى نفي القول بتفاوت العقول ، والتأكيد على ان « الناس في العقل كلهم سواء » (٧٤) ، وادى كذلك الى انكار بعض المعتقدات الدينية ، فنفى المعتزلة الشفاعة ، وقالوا بتخليد الفساق في النار ، مما يخالف النص (٧٥) . وقال النظام ان الاجماع ، وهو اصل ديني ، ليس بحجة (٧٦) .

لكن اهم ما ادى اليه تقديم العقل على الشرع هو التوكيد المطلق على حرية الانسان وابداعه ، اي على ان « الانسان فاعل ، محدث ومخترع ومنشىء على الحقيقة دون المجاز » (٧٧) . وقد تضمن هذا التوكيد توكيدا آخر على ان البلد الذي لا يستطيع فيها الانسان ان يمارس حريته، انما هي بلد كفر ـ اي انها ، في منظور المعتزلة ، نقيض الدين والعقل والحرية جميعا . وينقل الاشعري عن الجبائي كلاما يوضح هذه المسألة اثبته بنصه الكامل لاهميته : « كل دار لا يمكن فيها احدا ان يقيم بها او يجتاز بها الا باظهار ضرب من الكفر او باظهار الرضى بشيء من الكفر وترك الانكار له ، فهي دار كفر . وكل دار امكن القيام بها ، والاجتياز بها من غير اظهار ضرب من الكفر او اظهار الرضى بشيء من الكفر وترك الانكار له ، فهي دار ايمان . وبغداد على قياس الجبائي دار كفر لا يمكن المقام بها عنده الا باظهار الكفر الذي هو عنده كفر او الرضى، كنحو القول ان القرآن غير مخلوق ، وان الله سبحانه لم يزل متكلما به ، وان الله سبحانه اراد المعاصي وخلقها ، لان هذا كله عنده كفر . وكذلك القول في مصر وغيرها ، على قياس قوله ، وفي سائر امصار المسلمين . وهذا هو القول بان دار الاسلام دار كفر ـ ومعاذ الله من ذلك » (٧٨)

وادى الموقف العقلي كذلك الى القول ان اللغة اصطلاح ووضع وليست توقيفا او وحيا . واقترنت هذه الفكرة بفكرة التنزيه مما اوصل الى النتيجة المنطقية وهي القول بان القرآن ليس قديما ، وانما هو مخلوق محدث (٧٩) .

هكذا تتجلى اهمية التحول الذي نتج عن الاعتزال في ثلاثة امور : الاول يتصل بالمعرفة وهو الاستدلال على الله والدين والاخلاق بالعقل ، والثاني يتصل بالمسؤولية وهو التوكيد على الارادة والحرية ، والثالث يتصل بالمنهج وهو الدفاع العقلي عن هذا كله ، واعتبار العقل اساسا ومقياسا بحيث انه لا يجوز الاعتقاد الا بعد النظر العقلي ، لان كل اعتقاد يسبق النظر لا يكون في الغالب الا جهلا (٨٠) ولان النظر ليس لذاته ، بل للكشف عما يؤدي الى خير الانسان وصلاحه (٨١) .

وقد عنى هذا ، على صعيد المعرفة ، نفي الاتباع التقليدي او النقلي واثبات الابداع العقلي . والقاضي عبد الجبار هو افضل من يعبر عن اثبات العقل ورفض النقل و « فساد التقليد » ، فقد خصص لهذه المسألة جزءا كاملا من موسوعته : المغني ، هو الجزء الثاني عشر ، بعنوان « النظر والمعارف » (٨٢) .

الفصل الثالث

الحقيقة والشريعة ، الباطن والظاهر

I

تتصل التجربة الصوفية ، في شكلها الاعمق والاكمل ، بالتجربة الباطنية الامامية (١) . فهذه التجربة الاخيرة تقوم على تجاوز التاريخ المكتوب ، ذلك انها تتجه الى المستقبل وتنتظر المجيء ، وعلى تجاوز الظاهر المنظم في تعاليم وعقائد ، ذلك انها تتجه الى باطن العالم وتعنى بمعناه الخفي او المستور ، وعلى تجاوز المنطق واحكامه ، وذلك انها تصدر عن النبوة ولدنيّة العلم (٢) .

ولئن كانت النبوة المحمدية خاتمة النبوات ، فانها خاتمة الظاهر ، ذلك ان لها ما يتممها في الباطن وهو الامامة او الولاية . فالولاية ، بهذا المعنى ، هي باطن النبوة . النبوة ، بتعبير آخر ، هي الشريعة ، اما الولاية فهي الحقيقة . وهكذا يكون الامام ينبوع المعرفة الكامنة فيما وراء النص . وهذا يعني ان ادراك الحقيقة لا يتم استنادا الى العقل او الى النقل ، لان الحقيقة ليست في ظاهر النص ، وانما يتم عن طريق تأويل النص بارجاعه الى اصله والكشف عن معناه الحقيقي . والتأويل مرتبط بعارف يدرك المعنى الباطن ، وهذا العارف هو الامام . فالامامة هي الحضور الالهي المستمر الذي يحول دون تشيؤ الحقيقة في مؤسسات وتقاليد وتشريعات ، وتحولها ، بالتالي ، الى حرف ميت . ان الوقوف عند ظاهر النص يؤدي الى هذا التشيؤ ، ويحول الدين الى اشكال طقوسية من عبادات ومعاملات ، كما هو الشأن في المنظور الفقهي . ومن هنا يعطي القول بالباطن للدين حركية لا تتناهى ، لانه يصبح ، في المنظور الامامي ، تحركا في اتجاه ما لا ينتهي . فالفرق بين الدين في المنظور الفقهي الظاهري ، والدين في المنظور الباطني الامامي كالفرق بين الماء المتموج على سطح البحر ، وحركة الماء المتفجر في اغواره ، او كالفرق بين الظل والاصل ، الفرع والجذر . فالظاهر ليس الا صورة من صور الباطن . وبما ان الباطن لا نهاية له ، فلا يمكن ان تحده صورة واحدة ، بل لا يمكن ان تحده

الصور . غير ان الفقهاء ومن تابعوهم لم يفهموا هذه العلاقة الجدلية بين الباطن والظاهر ، ففسروها بانها تعني الاتحاد بين الانسان والله ، او حلول اللـه في الانسان . وهذا تفسير خاطىء ، ذلك ان العلاقة بين الباطن والظاهر، بحسب هذه الجدلية ، لا تعني ان احدهما هو عين الاخر ، وانما تعني ان الباطن هو الاصل وان الظاهر صورته . وكما ان الاصل لا يفسر بالفرع ، والسبب لا يفسر بالنتيجة ، فان الباطن لا يفسر بالظاهر ، بل الظاهر هو الـذي يفسر بالباطن .

وهكذا تكون الامامة بمثابة التقـاء بين الزمني الـذي هو الظـاهر او الشريعة ، والابدي الذي هو الباطن او الحقيقة ، بين المتغير والثابت ، المنتهي واللامنتهي . الامامة هي ، بمعنى آخر ، تزامن الجوهر والمظهر . فالباطن ، اذن ، لا ينفي الظاهر وانما يعطيه معناه الحقيقي ، وهو يثبته فيما يعطيـه هذا المعنى . الباطن هو النور الذي يكشف ويضيء ، وهو المعنى الذي يعطي للوجود صورته ، اي قيمته ودلالته .

II

تنطلق التجربة الصوفية من القول ان الوجود باطن وظاهر، وان الوجود الحقيقي هو الباطن . وقد ترتبت على هذا المنطق نتائج كثيرة ، وبخاصة فيما يتعلق بالمعرفة ومنهجها ، والصلة بين الانسان والله ، استلزمت فهم القرآن فهما جديدا ، يغاير الفهم التقليدي ، ورافقها اتهام التجربة الصوفيـة بانها خروج على الشريعة . والواقـع ان الصوفية لم تعتمـد ، في الوصول الـى الحقيقة ، المنطق او العقل . ولم تعتمد كذلك ، الشريعة . وانما اعتمدت مـا اصطلحت على تسميته بالذوق ، وهو الكشف المباشر الذي يتم عبر حـال تتلبس الصوفي فتبدل صفاته ، وتقوده في حركة تتجاوز الشريعة الى الحقيقة، متجهة نحو الكشف عن الله ، جوهر العالم ، والفناء فيه . فالتصوف هـو شوق الظاهر الى الباطن ، وهو حنـين الفرع للاصل وعودة الصورة الـى معناها . وليست الطريق التي يسلكها الصوفي لمعرفة باطن الالوهة الا شكـلا من علم الامامة ، وليس علم القلب الصوفي الا شكلا آخر لعلم الامام الغائب لكن الحاضر ابدا في القلب ، اي في الباطن . وما من صوفي حقيقي الا ويتبنى قول الامام الرابع علي زين العابدين (توفي سنة ٩٥ هـ ./٧١٤م) :

ورب جوهر علمٍ لو ابوح به لقيل لي : انت ممن يعبد الوثنا (٣)

ذلك ان التصوف هو ايضا ، كعلم الامامة ، علم اسرار .

« انا اعمل » : هذا ما يمكن ان يكون مقدمة التجربة الذوقية . والذوق منهج في المعرفة يقوم على الوصول الى الحقيقة بالمشاهدة او العيان . وهذا يعني انه حال من المعاناة الداخلية ، وليس نظرا او جدلا . فليس الذوق بديلا للعمل وحسب ، وانما هو نقيضه . ذلك ان الذوق اتصال ، وهو اذن سلوك . وهكذا يذوق العارف الحقيقة ، ويتصل بها ، اتصال الذائقة بما تذوقه . وكما ان الذوق يناقض العقل ، فانه يناقض التعلم . لذلك لا مجال في الذوق ، للسماع او الاكتساب او للنقل او للتقليد او للبرهان او للاستدلال او للمنطق ، وانما هو سلوك وحال .

يترتب على ذلك ان الذوق يهدف الى الحقيقة ، وبما ان الحقيقة باطن ، فان الذوق تجاوز الظاهر . وكل تجاوز للظاهر يتضمن تجاوزا لقواعده واحكامه ، واقامة لقواعد واحكام بحسب الباطن ومقتضاه . لكن الباطن حال ، اي انه حركة جدلية بين السكر والصحو ، المحو والاثبات . وهي حركة لا تنتهي . وبما انها هي الاصل ، فان كل بناء عليها سيكون تابعا لها ، اي سيكون متحركا بلا نهاية .

من هنا نفهم كيف ان التجربة الذوقية تعطي الاولية للحقيقة على الشريعة . ان منهج الشريعة يقوم على وضع الحدود ، وعلى الامر والنهي . وليس في الذوق حدود ، وهو يتجاوز الامر والنهي ، لانه هو البداية المستمرة التي تمحو كل امر او نهي . وحين يكون بين الحقيقة والشريعة ، او ينشأ بينهما تناقض ، فان الشريعة هي التي يجب ان تؤول بمقتضى الحقيقة . فالحقيقة هي الاساس . ومن هنا تؤكد التجربة الصوفية على ان الشريعة متطابقة مع الحقيقة ، بالضرورة ، اما بنصها الظاهر ، واما بمعناها الباطن .

والوصول الى الباطن لا بد من طريقة . ولها معنيان الاول سفر من الظاهر الى الباطن ، من الشريعة الى الحقيقة ، من العالم الى الله . والثاني تبدل في الصفات وتحول داخلي ، يهيئان النفس ويمكنانها من رؤية الله والاتحاد به . المعنى الاول يشير الى صعود الصوفي نحو الله ، مما يذكر بالجدل الصاعد عند افلاطون . والمعنى الثاني يشير الى الهبوط نحو النفس حيث يوجد الله ، مما يذكر ايضا بالجدل النازل . وهذا الهبوط نحو النفس ليس الا انعتاقا من النفس ذاتها ، من شهواتها وقيودها .

وللسفر ، صعودا او هبوطا ، مقامات يحققها المسافر واحوال ينالها من الله . فالمقامات مكاسب اما الاحوال فمواهب . الاولى منازل في طريق السفر، والثانية بوارق تضيء القلب ، تلمع فجأة ولا يعرف لها الصوفي مصدرا ولا تعليلا ، ولا يقدر ان يعبر عنها باللغة ، لانها من طور يتجاوز اللغة والعقل في آن .

وينتهي السفر بالفناء في الله ، وهو يعني البقاء به . فالفناء هو انفصال عما يفني الذات واتصال بما يبقيها . انه موت عما سوى الله تنتج عنه الحياة بالله ، والبقاء به ، فهو حالة لا يرى فيها الصوفي الا الله .

وحال المشاهدة او الفناء هي نفسها حال الحب . فالحب ، كما يفهمه الصوفيون ، فناء عن الذات او الانا وبقاء بالانت او بالله . ان « حقيقة المحبة ان تهب كلك من احببت ، فلا يبقى لك منك شيء » ، كما يقول ابو عبدالله القرشي ، وكذلك يقول الشبلي : « سميت المحبة محبة لانها تمحو من القلب كل ما سوى المحبوب » (٤)

وبما ان المشاهدة او الفناء او الحب حال ، اي انها تحضر وتغيب ، فان ثمة جدلية يعيشها الصوفي ، هي جدلية الحضور والغياب ، الاتصال والانفصال ، الجمع والفرق ، وهذه الجدلية هي محور وجوده ، ومحور ما يعانيه .

هكذا نرى ان نظرية المحبة الصوفية لا تغير المفهوم التقليدي الديني للعلاقة بين الله والانسان وحسب ، وانما تغير كذلك نظرية المعرفة التقليدية القائمة على النقل او على العقل . فالمحبة هي طريق المعرفة ــ وهذه طريق قائمة على الذوق والاتصال . بل ان المعرفة والمحبة شيء واحد ، او وجهان لحقيقة واحدة . فالصوفي لا يسمى عارفا الا في حال فنائه في الله . يقول القشيري واصفا العارف : « فاذا صار من الخلق اجنبيا ، ومن آفات نفسه بريا ، . . . وصار محدثا من قبل الحق سبحانه بتعرف اسراره فيما يجريه من تصاريف اقداره ، يسمى عند ذلك عارفا ، وتسمى حالته معرفة . وبالجملة فمبقدار اجنبيته عن نفسه ، تحصل معرفته بربه » (٥) .

ويعني ذلك ان الانسان لا يلاقي نفسه الا بتغربه عنها . فبهذا التغرب لا يبقى فيها غير النور الالهي ، وهكذا ينبجس في اشراق غامر هو نفسه المعرفة . وهو نفسه المحبة . فالحقيقة ، بالنسبة الى الصوفي ليست حسية او عقلية ،

وليست نقلية ـ شرعية ، وانما هي الهامية ذوقية . وطبيعي ان تكـون اداة الوصول الى الحقيقة شيئا آخر غير الحس والعقل والنقل ، وهـذا الشيء هو ما اصطلح الصوفيون على تسميته بالقلب . فالقلب هو تلك اللطيفة الالهية التي يدرك بها الصوفي الله واسرار الكون . انه مركز المعرفة والحب معا .

وثمة فروق كبرى بين معرفة القلب ومعرفة العقل . فمعرفة القلـب ادراك مباشر للشيء ، واما معرفة العقل فادراك جانب من جوانبه . الاولـى حال يتحد فيها العارف والمعروف ، اما الثانية فادراك العلاقة ما بين العارف والمعروف ، او لمجموعة من العلاقات ، الاولى تجربة ومشاهدة ، اما الثانيـة فحكم تجريدي . فالمعرفة الصوفية الهامية تشرق في النفس ، وليست كسبا يتم بالجهد والاختيار . ومن هنا كانت التجربة الصوفية بدئية لا تعلل بالعقل بل العقل هو الذي يعلل بها . انها حركة بين القلب اللامتناهي ، بشوقه وحبه ، والمطلق اللامتناهي . اما العقل فحركة متناهية تتجه نحو اللامتناهي . الاولى متصلة باللاتناهي ، طبيعيا ، والثانية منفصلة عنه ، طبيعيا .

غير ان كون الحقيقة غير متناهيـة ، لا يعني انها غـير قابلة للمعرفة . فالحقيقة في التجربة الصوفية تمكن معرفتها ، او يمكن ذوقها والاتصال بها . واذا كان ثمة من حواجز تحول دون الاتصال بها ، فان العقل بين تلك الحواجز . انه حجاب ينسدل بين القلب ونور الحقيقة . وللوصول اليها ، لا بد من تجاوز العقل وتعطيل فاعليته ، واطلاق فاعلية القلب . وهذا الاطلاق للفاعلية القلبية فرض على التجربة الصوفية طريقة جديدة في التعبير ، ذلك انه كشف عـن مناطق لا تحيط بها اللغة ، لانها من غير طورها . ومن هنا لم يكن بد مـن خلق لغة ثانية ، داخل اللغة الاولى ، هي لغة الرمز والاشارة . فما لا يمكـن ان يوصف او يعبر عنه بالكلام ، تمكن الاشارة اليه رمزا . والتعبير بالرمز هـو وحده الذي يمكن ان يقابل الحالة الصوفية التي لا تحدها الكلمة ، والـذي يمكن ، بالتالي ان يخلق المعادل التخييلي لهذه الحالة . انه تعبير لا يخـاطب العقل ، بل القلب ومـا يستجيب في النفس للسحر وكل ما يخرق العـادي والمألوف . فكما ان الحالة الصوفية لا يحكمها مقياس الحس والعقل ، كذلك ليس في مقدور لغة الاصطلاح والوضع ، ان تعبر عما يتناقض مـع الاصطلاح والوضع . وهكذا فان لغة الصوفي هي ، بالضرورة الباطنية ، سرية . وهي ، شان جميع الاشياء السرية الباطنية ، لا يمكن فهمها بمنطق الظاهر ، وانمـا يجب فهمها بمنطقها هي ـ بمنطق الباطن وحقائقه وابعاده .

III

الشكل الاقصى والاكمل للتعبير الصوفي هو الشطح . والشطح كما يعرفه السراج : « عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته » (١) . والشطح ، اذن ، يتجاوز العقل والمنطق والواقع، ولهذا فان من صفات التجربة الصوفية الغرابة والتخييل واللامعقولية ، وهي ، تبعا لذلك ، شنيعة بحسب الظاهر ، لكنها صحيحة بحسب الباطن . وبهذا المعنى يصف السراج الشطحات الصوفية بان « ظاهرها مستشنع ، وباطنها صحيح مستقيم » (٨) . ان الشطح نوع من الحضور في بدئية اللغة يطابق الحضور في بدئية العالم . فكما ان التصوف هو « صفة الحق يلبسها العبد » كما يعرفه ابو يزيد البسطامي (٨) ، فان الشطح هو صفة البكارة اللغوية يلبسها النطق . انه غيبوبة عن اللغة ــ الاصطلاح ، شأن التصوف الذي هو غيبوبة عن العالم ــ الاصطلاح . انه باطن اللغة الموازي لباطن الالوهة . وكما ان باطن الالوهة لا نهائي ، فان باطن اللغة او الشطح يوحي بابعاد لا نهائية . انه اللغة فيما وراء اللغة .

واذا كان الشطح كشفا عن تجربة الوحدة مع الله ، فانه كذلك كشف عن جوهر المعرفة . فالشطح علامة على الوجود الحقيقي والمعرفة الحقيقية في آن . انه ، بتعبير آخر ، كشف اونتولوجي ــ ايبيستمولوجي ، وكشف عن العلاقة بين الوجود والمعرفة . ولما كان الله لا يعرفه غير الله (٩) ، كما يقول الجنيد ، وكانت غاية التجربة الصوفية معرفة الله ، فان معنى هذه التجربة هو ان يصبح الصوفي الله ، او يصبح الانا هو الانت . وعن ذلك يعبر ابو يزيد البسطامي ، الذي اعطى للشطح صورته الكاملة ، بقوله : « رفعني (اي الله) مرة فاقامني بين يديه وقال لي : يا ابا يزيد ان خلقي يحبون ان يروك . فقلت زيني بوحدانيتك والبسني انانيتك وارفعني الى احديتك ــ حتى اذا رآني خلقك قالوا : رأيناك ، فتكون انت ذاك ، ولا اكون انا هناك (١٠) . وهكذا فان الشطح لا يكشف عن فناء الصوفي عن نفسه في الله وحسب وانما يكشف كذلك عن ان هذا الفناء شكل من البدلية ، يصير فيها الخالق مخلوقا والمخلوق خالقا . وبهذا المعنى يقول البسطامي : « سبحاني ! سبحاني ! » (١١)، ويقول مخاطبا الخالق : « كنت لي مرآة ، فصرت انا المرآة » (١٢) . ويسبق البدلية ما يمكن ان نسميه بالموازاة او المطابقة بين الله والانسان ، اي المثلية ، حيث يصبح الانسان مثيلا لله . وعن هذا يقول البسطامي : « ضربت خيمتي بازاء

العرش » (١٣) . واذا كانت المثلية بداية البدلية ، فان البدلية بداية لانقلاب يأخذ فيه الانسان مكان الله ودوره . يقول البسطامي : « لان تراني مرة خير لك من ان ترى ربك الف مرة » (١٤) ويقول مخاطبا الله : « طاعتك لي يا رب اعظم من طاعتي لك » (١٥) . ويقول عن الله : « بطشي به اشد من بطشه بي » (١٦) .

حين يصل الصوفي الى هذه المرتبة تتغير ، تبعا لها ، صورة العالم وعلاقاته ومفاهيمه جميعا . ومن الاشكال الاساسية لهذا التغير بطلان مقولتي المكان والزمان ، بحسب العقل ، اي انسلاخ المكان من مكانيته والزمان من زمانيته . سئل ابو يزيد البسطامي ان كان يمشي على الماء وفي الهواء ، ويأتي مكة بين الاذان والاقامة ويركع ويرجع ، فقال للسائل : « يا مسكين ! ان هذا الذي ذكرت ليس له خطر ، وان اعطي المؤمن هذا ، فانما اعطي عطاء طير من الطيور ليس لها ثواب ولا عقاب ، بل المؤمن اكبر على الله من الغراب . واما ما ذكرت من اني اسير ما بين الاذان والاقامة الى مكة ، فان بعض الجن يسير في نحو هذا الى مكة ويأتي بالخبر . فان اعطي المؤمن هذا ، فانما اعطي عطاء بعض الجن ، والمؤمن اكرم على الله من الجن » . . . وتضيف الرواية ان البسطامي « هاج واضطرب وقال : المؤمن الجيد الذي تجيئه مكة وتطوف حوله وترجع ولا يشعر به حتى كانه اخذ » (١٧) . فالصوفي جوهر مبثوث في الوجود كله ، لذلك لا تحده الجهات ، بل الجهات تصدر عنه ، ولا يحيط به المكان ، بل هو الذي يحيط بالمكان .

وبهذا المعنى يقول ابو يزيد البسطامي : « المؤمن الجوهر ، انى يطلع فيكون المشرق والمغرب بين يديه ، فيتناول من حيث شاء » (١٨) . وفي هذا المنظر تبطل الطرق التي تؤدي الى الله ، اذ لا يعود ثمة فاصل مكاني بين الانسان والله . بل ان غياب الطريق يصبح شرطا للوصول الى الله : « غب عن الطريق تصل الى الله » (١٩) ، هكذا يقول .

وتعني الاحاطة بالمكان احاطة بالزمان . يقول البسطامي لمن يسأله : كيف اصبحت ؟ « لا صباح ولا مساء ، انما الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة ، وانا لا صفة لي » (٢٠) . فكما ان المكان لا يحد الصوفي اذ « لا يخلو عنه مكان » (٢١) فان الزمان كذلك لا يحده ، فليس الوقت ، بتعبير صوفي ، شيخا له ، وانما هو « شيخ الوقت » (٢٢) فالزمان واحكامه ، شان المكان واحكامه ، تنطبق على من يتزمن ويتمكن ؛ اي يتجزأ ويتصف ، اما الشخص الذي فني

عن ذاته فقد فني عن صفاته ، وفني بالتالي عن الزمان والمكان ، داخلا في ابدية الالوهة وجوهريتها ، متجاوزا الزمان والمكان .

واذ تزول المكانية والزمانية ، يحضر الصوفي مع الله ، متحـولا الى نور محض اي حضور محض . والحضور المحض حجاب يمنع الرؤية ، اي انـه يمحو الوجود العيني الجزئي : « جاء رجل فدق الباب على ابي يزيد ، فقال ابو يزيد : ماذا تطلب ؟ فقال : ابا يزيد . قال ابو يزيد : وانا كذلك في طلب ابي يزيد منذ عشرين سنة » (٢٣) ، وينوع في مكان آخر ، قائلا : « من ابو يزيد؟ يا ليتني رأيت ابا يزيد » (٢٤) . فالحضور المحض ينفي المثلية عـن الحاضر المحض ، وهكذا تغيب صفاته ، او تصبح غيبا . يقول البسطامي معبرا عـن ذلك : « ليس مثلي مثل في السماء يوجد ، ولا لمثلي صفة في الارض تعـرف ... صفاتي غائبة في غيبه ، وليس للغيب صفات تعرف » (٢٥)

وهذا ما يوضحه قول آخر له : « للخلق احوال ولا حال للعارف ، لانه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره ، وغيبت آثاره بآثار غيره » (٢٦) . او قوله : « خرجت من الحق الى الحق ، حتى صاح مني في : يا من انت انا ، فقد تحققت بمقام الفناء في الله » (٢٧) وهكذا يكون الفناء ارقى شكل مـن اشكال البقاء ، لانه الشكل الذي يسيطر فيه « سلطان الحقيقة » ، كمـا يعبر القشيري . وفي هذه السيطرة تتحقق مشاهدة الله ، او تتحقق ، بتعبير آخر ، وحدة الشهود والحضور وهي الشكل الاول لما يسمى ، فيما بعد ، مـع ابن عربي بوحدة الوجود (٢٨) . فوحدة الشهود حـال او تجربة ، انها ، كمـا يسميها الصوفيون عين التوحيد او حال الجمع ، حيث يطلب الله بالله ، لا بغيره ، وتزول التفرقة بين الانا والانت ، بين الانسان والله .

ندرك ، في هذا المنظور ، كيف ان الصوفي الذي يصل الى هذا المقام ، يصرح بانه اعظم من النبي : « ان لوائي اعظم من لواء محمد » (٢٩) ، يقـول البسطامي ، ويقول كذلك : « خضت بحرا وقف الانبياء بساحله » (٣٠) . وهذا يعني ان قدرة الله تصبح هي نفسها قدرة الصوفي ، فلا يعود يحدهـا شيء . فكما انها تغـير صورة الوجود ، فانها كذلـك تغير دلالته . يقـول البسطامي : « ما النار ؟ لاستندن اليها غدا واقول : اجعلني لاهلها فداء ، او لا بلعنها . ما الجنة ؟ لعبة صبيان » (٣١) .

ومن الواضح ان البسطامي يعطي هنا لظاهر الوجود كما ترسمه الشريعة

دلالة اخرى هي الحقيقة او معناه الحقيقي ، وانه يشير الى كون هـذا المعنى يتجاوز الظاهر ويناقضه في آن . وبهذه الاشارة يؤكد : « اعلم ان جهنم اذا راتني تخمد ! » (٣٢) .

لقد نقلت الصوفية تجربة الوجود والمعرفة من اطار العقل والنقـل الى اطار القلب ، فلم يعد الوجود مفاهيم ومقولات مجردة ، وبطلت المعرفـة ان تكون شرحا لمعطى قبلي او تسليما بقول موحى . وهكذا اصبح الوجود حركة من التحول او من الضياع (٣٣) كمـا يعبر البسطامي ، حركة لا تنتهي مـن الضياع في ضياع لا ينتهي ، واصبحت المعرفة بالتالي معاناة لهذا التحـول وكشفا عنه الى ما لا ينتهي . فان تعرف هو أن تتحد بالمعروف اي بالله، ذلك ان « ادنى صفة العارف ان تجري فيه صفات الحق وجنس الربوبية » (٣٤) ، وحينئذ لا يبحث الصوفي عن المعرفة ، بل يصبح هو مصدر المعرفة . وكمـا انه يقول ، على صعيد الوجود : « انا ربي الاعلى » (٣٥) فانه يقول ، عـلى صعيد المعرفة : « انا اللـوح المحفوظ » (٣٦) ، اي الاصل الـذي فيه كـل شيء » (٣٧) .

ss

الفصل الرابع

الابداع والحداثة في الشعر : ابو نواس وابو تمام

SS

I

ثمة ظاهرة تلفت النظر : كان من المنتظر ان يكون خروج الشعراء العرب من حدود الجزيرة العربية ، واطار القبيلة ، الى اقاليم جديدة بسبب حركة الفتح ، فرصة تتيح لهم الخروج من حدود موضوعاتهم الشعرية التقليدية ، ومعاناة وقائع لا تدور بين قبيلة وقبيلة ، او بين عربي اسلم وعربي لم يسلم ، وانما تدور بين العرب ككل وعدو العرب ككل ، وان يغذي تبعا لذلك انتصار العربي على اعدائه ، او شعوره بانه سينتصر ، ايمانه بدينه الجديد الذي كفل ويكفل له هذا النصر ، فيعبر عنه بحرارة لا يعرفها من لا يعرف لهب المعركة مع العدو . وان يرى ، بالتالي ، اشكالا جديدة من الحياة والسلوك ، في اقاليم جديدة ، فينفعل بها ويعبر عن انفعاله .

غير ان ذلك الخروج لم يؤد الى احداث تغييرات فنية ، وانما ادى الى اتساع في الموضوعات . وعلى الرغم من ان الفتوح الاسلامية غيرت ، افقيا على الأقل ، بلدانا بكاملها وتواريخ بكاملها ، فانها لم تلهم اي شاعر اية قصيدة يمكن اعتبارها قصيدة عظيمة ، لا من الناحية الملحمية ولا من الناحية الشعرية الفنية . بل ان ما سمي بشعر الفتوح كان ، من مختلف النواحي ، ادنى مستوى من الشعر الجاهلي ، ومن الشعر العربي بعامة في العصرين الاموي والعباسي (١) .

ولم يصدر اعشى همدان (٢) في شعره ، ابان مشاركته في فتح الديلم ومما حولها او في مكران ، عن شعوره بانه فاتح باسم دين جديد ، وانما صدر عن تجربة الاسر التي عاناها وعن شعوره بالوحدة والغربة . انه ، على العكس، لا يعترف بانه جاء الى مكران غازيا ، فقد فرض عليه فرضا . يقول :

ولم تك من حاجتي مكـران ولا الغزو فيهـا ، ولا المتجر .

....

ولـكن بعثت لهـا كـارها وقيل : انطلـق كـالذي يؤمـر

والواقع ان الاسلام بذاته لم يلهم الشعراء العرب الذين اعتنقوه فـي بداياته شعرا ذا قيمة ، فبالاحرى ان لا تلهمهم الفتوح . فقـد بقي الشاعر العربي ، من ناحية التعبير الفني اسيرا لحساسيته البدوية وعقليته الجاهلية. والشعر العربي الذي كتب في الفتوح او في الفتن والثورات داخـل المجتمـع الاسلامي ، مستلهما ، بشكـل او آخر ، مبادىء الاسلام او الفـاظ القرآن ومعـانيه ، انما كان كلـه شعرا مباشرا تقريريا ، اي انه كان ، مـن الناحية الفنية ، شعرا رديئا جدا (٣) .

غير ان لهذا الشعر قيمة من ناحيتين : تاريخية وفكرية . من الناحية الاولى ، ساعد في نقل الشعر العربي من مـدار العصبية القبلية الى مـدار عصبيـة جديدة : مذهبية او سياسيـة (٤) . وخـير مثل على ذلـك شعر الخوارج . وعمل من الناحية الثانية على تلقيح الغنائية الجاهلية ببعد فكري يصح ان نعتبره نواة لما نسميه اليوم بالشعر الايديولوجي، وهذا ما اشرنا اليه.

لكن اذا كانت الفتوح بذاتها لم تلهم الشعراء ، فقد كان للاستقرار في البلدان المفتوحة او التي اسست ابان حركة الفتح ، كالبصرة والكوفة ، دور حاسم ، تقريبا ، في خلق الحساسية الشعرية الجديدة . ولعل مـن المظاهر الاولى لهذه الحساسية رفض الشعراء لوضعهم الاقتصادي ، بسبب الفروق الطبقية . واكثر ما تجلى ذلك ، حتى نهاية القرن الثاني الهجري ، في الكوفة لما كان فيها من التفاوت الاقتصادي الكبير بين فئة عربية ارستوقراطية، وفئة شعبية ، من فلاحين وحرفيين وعبيد ، من غير العرب . (٥) ويتجلى هـذا الرفض ، سلبيا ، بان يعكس الشاعر وضعه الاقتصادي الخاص ، بصور مرة ساخرة ، ويتجلى ، ايجابيا ، في التمرد وفي الثورة لتغيير الوضع السائد . وقد راينا في شعر عبيد الله بن الحر نموذجا عن هذا الرفض الايجابي . ويقدم لنا شعر الحكم بن عبدل الاسدي (٦) نموذجا للرفض السلبي . من شعره ، مثـلا :

ليس لـي غير جرة واصيص وكتـاب منمنم كالوشوم
وكسـاء ابيعـه برغيـف قد رقعنا خروقه باديم

وكان يستلب المال من الارستوقراطية الكوفية او من « الولاة والوجوه » كما يعبر الجاحظ (٧) بقوة تهديده اياهم بالهجاء . وكان شعره سهلا، مباشرا، بسيطا مما اتاح له الانتشار بين الشعب . ويقال انه هجا محمد بن حسان بن سعد التميمي ، وكان على خراج الكوفة ، بقصيدة ظل يزيد فيها حتى مات . وتداولها الناس في الكوفة واشتهرت حتى ان المكاري كان يسوق بغله او حماره وهو يزجره بابيات منها (٨) .

II

مثلت بداية الاستقرار في المدن مرحلة انتقالية ، اخذ الموالي فيها يتقنون اللغة العربية ويعبرون بها ، فيضفون عليها خصائص نفسيتهم وعقليتهم ، وتكتسب بذلك ابعادا جديدة . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية اخذ جيل من الشعراء الذين يتحدرون من اصل عربي يولدون وينشأون في المدن ، بعيدا عن الموطن الاصلي للغة العربية ، مما ادى الى اكتساب لغتهم ، هم ايضا ، ابعادا جديدة . نمثل على الناحية الاولى بالشاعر ابي العطاء السندي (٩) ، وعلى الثانية بالكميت .

فقد كتب الاول شعره بلغة ليست لغته الام ، لكنه اتقنها لفظا واسلوبا، اعني اتقن كتابتها ، ذلك انه لم يكن يتقن النطق بها . وهكذا جاء شعره اعجمي الروح عربي النمط . ان شعره يعكس رغبته كمولى في التدليل على انه يتقن العربية كاحد ابنائها الخلص ، اي يعكس رغبته في التقرب من ذوي السلطان، وقد نجح في ذلك فصار من شعراء بني امية يمدحهم ويدافع عنهم ، ويهجو اعداءهم . لكنه ، في قرارته ، كان يشعر بضيق ازاء اللغة العربية ، وقد عبر عن هذا الضيق بابيات استوهب فيها احد ممدوحيه غلاما فصيحا يقوم بانشاد شعره ليفهمه سامعوه . يقول :

اعوزتني الرواة يا بن سليم	وابى ان يقيم شعري لساني
وغلى بالذي اجمجم صدري	وجفاني ، لعجمتي ، سلطاني
وازدرتني العيون اذ كان لوني	حالكا مجتوى من الالوان
فضربت الامور ظهرا البطن	كيف احتال حيلة للساني . . الخ(١٠)

وشعر السندي يعبر عن المرحلة الاولى من اتقان الموالي للعربية الفصحى او القديمة ، رغبة منهم في المشاركة بسلطان العرب ومجدهم . لكن شعره

شكل من النظم واللغة ، ولا يتضمن اية قيمة جديدة ، على الصعيد الفني . ولذلك فان شعره ليس « عربيا » ولا « اعجميا » : لم يكن من « القديم » ولا من « المحدث » . وانما كان وسيلة للدخول في المناخ العربي .

اما شعر الكميت فيمثل الحالة نفسها ، لكن على صعيد آخر . فالكميت عربي الاصل ، لكنه حضري ولد في الكوفة ومات فيها (٦٠ - ١٢٦ هـ .) . وهذا يعني انه « تعلم » اللغة العربية القديمة و « حفظها » و « تثقف » بها. ويقال انه كانت له جدتان ادركتا الجاهلية ، وكانتا تصفان له البادية، وتخبرانه باخبارها . وقيل انه « احاط » باللغة العربية القديمة وانساب العرب وايامها، حتى صار « استاذا » فيها (١١) ومع هذا كله قال عنه علماء اللغة ان الفطرة البدوية تنقصه ، وان السليقة اللغوية تعوزه ، ولذلك لم يكن « يعتد بـه في الشعر » (١٢) كما يقول المفضل الضبي . وكان الاصمعي يقول عنه انـه مـن المولدين ، فلا يحتج بكلامه (١٣) ، وانه يقول ما سمعه ولم يفهمه (١٤) وانـه « كان من اهل الكوفة ، فتعلم الغريب وروى الشعر ، وكان معلما ، فلا يكون مثل اهل البدو ومن لم يكن من اهل الحضر » (١٥) . ويروى ان ابا تمام سأل بدويا عن رأيه فيه فقال : « لقد قال كلاما خبط فيه خبطا من ذاك ، لا يجوز عندنا ، ولا نستحسنه ، وهو جائز عندكم ، وهو ، على ذاك ، اشبـه كـلام الحاضرة بكلامنا واعربه واجوده » (١٦) . وهكذا فان الكميت صانع شعر ، بالقياس الى الحضر ، وناظم كلام يشبه كلام العرب ، بالقياس الى لغة البادية. انه ، بتعبير آخر ، يقلد الشعر واللغة القديمين ، تقليدا بارعا (١٧) .

ويمكن تسمية هذه المرحلة بانها مرحلة العجمي الذي يستعرب ، والعربي الذي يستعجم .

وبدءا من الثلث الثاني من القرن الثاني للهجرة تطغى اللغة المولدة ويطغى كذلك الشعراء المولدون . بل تأصل الشعراء المولدون في تجربة الابداع الشعري العربي ، وتفوقوا على العرب الاقحاح انفسهم . وكان نتاجهم الشعري الاصل الاول للتحول ومناخه الاول . فمسلم بن الوليد (١٨) هو اول مـن حاول ان يجعل من الشعر ابداعا جماليا بالالفاظ . ويقول عنه ابن قتيبة انـه « اول من الطف في المعاني ورقق في القول » (١٩) وكان بشار بن برد (٢٠) في اساس ابتكار اللغة الشعرية المحدثة اي في اساس الخروج على الاصول الشعرية القديمة . قيل عنه انه : « استاذ المحدثين من بحره اغترفوا ، واثره اقتفوا (٢١) . وفي رواية لابي حاتم السجستاني انه سأل الاصمعي عـن اي الشاعرين اشعر : بشار او مروان بن ابي حفصة ؟ فقال الاصمعي : بشار ،

وعلل ذلك بقوله : « لان مروان اخذ بمسالك الاوائل ... سلك طريقا كثر سلاكه ، فلم يلحق بمن تقدمه وان بشارا سلك طريقا لم يسلكه احد فانفرد به واحسن فيه » (٢٢) .

ولا تقتصر اهمية بشار على الناحية الفنية في شعره وانما تشمل ايضا موقفه الفكري العام . فقد رفض التقاليد الاجتماعية السائدة ، مشككا فيها تارة ، ساخرا منها تارة ثانية . وسخر من العقائد والسلطة التي تمثلها، معلنا عقيدته الخاصة (٢٣) . وبشر باللذة واباحيتها . بحيث ولد شعره معركة من التحرر الاخلاقي ـ الجنسي جعل رجال الحديث والفقه يحاربونه ويحرضون عليه حتى قتله المهدي .

وكان بشار شديد الثقة بشعره (٢٤) ، مدركا انه يفتتح به عهدا جديدا من الشعر . سئل مرة : بم فقت اهل عمرك ، وسبقت اهل عصرك في حسن معاني الشعر وتهذيب الفاظه ؟ فقال : لاني لم اقبل كل ما تورده علي قريحتي، ويناجيني به طبعي ويبعثه فكري ... ولا والله ما ملك قيادي الاعجاب بشيء مما آتي به » (٢٥) . وفي هذا القول ما يشير الى ان الشعر في راي بشار فن ، فلا يكفي ان يعبر الشاعر طبعيا ، بل المهم هو كيفية تعبيره . فالطبع بذاته لا يتضمن قيمة شعرية بالضرورة ، وانما يجب اخراجه فنيا . وفي هذا القول ما يشير ايضا الى ان بشار يرى ان الشعر بحث مستمر ، ومن هنا لا يعجب الشاعر بما انجزه ، ذلك انه مأخوذ بما لم ينجزه بعد .

ويقدم شعر ابي العتاهية (٢٦) نموذجا آخر للحساسية الناشئة في المدينة ، تتلاقى فيه الطهرية الدينية ، والفلسفة ، وما يمكن ان نسميه بالشعبية او التبسيطية الشعرية . فقد كان يكتب الشعر وكأنه يزن كلام الناس ويقفيه . فلا فرق ، بالنسبة اليه ، بين الشعر وكلام الناس ، الا الوزن والقافية . فكان يقول ان اكثر الناس « يتكلمون بالشعر وهم لا يعلمون ، ولو احسنوا تأليفه كانوا شعراء كلهم » . وقيل انه قام بتجربة ليدلل على رأيه ، فاخذ كلام العامة في الاسواق وصاغه شعرا موزونا مقفى (٢٧) . وكان يدافع عن اتجاهه بقوله « اعجب الاشياء اليهم (الناس) ما فهموه » (٢٨) غير انه يؤمن بشعر آخر هو ما يسميه بشعر « الفحول المتقدمين ، او مثل شعر بشار وابن هرمة » ، فاذا لم يكن الشاعر يكتب مثل هؤلاء ، اي شعرا يصعب فهمه على الجمهور ، او شعرا « فحلا » ، فالاصح للشاعر ان « تكون الفاظه مما لا تخفى على جمهور الناس مثل شعري » (٢٩) . وكان ابو العتاهية ، بتعبير

آخر ، يقول بان على الشاعر اما ان يكون قديما حقا ، او محدثا حقـا ، ولا يجوز له ان يكون مهجنا ، اي بين بين . فقد عاب مرة شعر ابن مناذر بقوله : « شعرك مهجن لا يلحق بالفحول ، وانت خارج عن طبقة المحدثين ، فان كنت تشبهت بالعجاج ورؤبة فما لحقتهما ولا انت في طريقهما ، وان كنـت تذهب مذهب المحدثين فما صنعت شيئا » (٣٠) . وفي هذا ما يفسر اختيار ابـي العتاهية الطريق الشعرية التبسيطية او السوقية . قال له مرة سلم الخاسر، بعد ان سمع احدى قصائده : « لقد جودتها لو لم تكن الفاظها سوقية » . فقال له : « والله ما يرغبني فيها الا الذي زهدك فيها » (٣١) . هكذا اقترب الشعر من النثر ، واصبح صياغة موزونة لكلام الناس ، وبخاصة العامة منهم . وهذه النثرية عند ابي العتاهية قادته الى الخروج عن نظام القافية التقليدي، كما يظهر ذلك في قصيدته « ذات الامثال » حيث اجرى قوافيها على اساس ازدواجي ، وقادته كذلك الى الخروج عن نظام الاوزان التقليدي . يقول عنه ابنه محمد : « وله اوزان لا تدخل في العروض » (٣٢) . ويقول ابو الفرج : « وله اوزان قالها مما لم يتقدمه الاوائل فيها » (٣٣) ويقول ابن قتيبة : «وكان لسرعته وسهولة الشعر عليه ربما قال شعرا موزونا يخرج به عن اعـاريض الشعر واوزان العرب » (٣٤) . ويقول المبرد : « كثيرا ما يركب ما يخرج مـن العروض اذا كان مستقيما في الهاجس » (٣٥) . وهذه الكلمة تشير الـى ان الوزن ليس منحصرا في العروض ، بل الوزن ايضا ما يستقيم في الهـاجس . الوزن بتعبير آخر ابتكار وليس قاعدة ، تفجر من داخل لا فرض من خارج. ولعـل ابا العتاهيـة كان يشير الـى ذلك عنـدما قـال : « انـا اكبر مـن العروض » (٣٦) .

ويروي ابن قتيبة خبرا عن ابي العتاهية يشير الى المبدا الموسيقي الذي كان يعني به ليقيمه ، مكان المبدا العروضي ، وهو انه « قعد يوما عند قصار فسمع صوت المدقة ، فحكي ذلك في الفاظ شعره ، وهو عدة ابيات فيها :

للمنون دائرات يدرن صرفها

هن ينتقيننا واحدا فواحدا » (٣٧) .

وهذا المبدا الموسيقي ماخوذ كما يشير الخبر ، من موسيقى الحيـاة واشيائها اليومية . ويجري ايقاع هذين البيتين على : فاعلن فاعلن . وهـذا يعني ان التفعيلة بذاتها خليلية ، اي قديمة ، اما الجديد فهو المؤالفـة بـين التفعيلات ، او الوحدات الموسيقية في عروض الخليل ، وشكل هذه المؤالفة . اضف الى ذلك انه يهمل القافية .

ليس غريبا ، اذن ، ان يكون ابو العتاهية قد اختار ان يكتب معظم شعره على اوزان قصيرة خفيفة .

غير ان سيطرة الحساسية المدنية وقوة التعبير عنها تجلتا على الاخص عند ابي نواس وابي تمام . انهما يشتركان في رفض القديم ، ولكن كلا منهما سلك في ابداعه وتجديده ، مسلكا خاصا : نظر ابو نواس الى العالم حوله كما هو ، وعاشه كما هو ، ورسم له صورة حية بالكلمات ، مطابقا بين الحياة والشعر ، ونظر ابو تمام الى العالم حوله كما هو ، وعاشه كما هو ، لكنه تجاوزه وخلق عالما فنيا . وهكذا اتخذت الحداثة عنده بعد الخلق لا على مثال ، بينما اتخذت عند ابي نواس بعدا مجازيا ، رمزيا .

III

حين ندرس شعر ابي نواس (٣٨) يبدو انه يكشف ، بشكل عام ، عن قضايا اربع متلازمة ومترابطة : عن محسوس جديد ، أي نمط معين من الاشياء ، وعن حدث جديد ، اي نمط معين من الوقائع ، وعن تجربة جديدة ، اي نمط معين من الحياة ، وعن لغة شعرية جديدة، اي نمط معين من التعبير .

وهكذا يبدأ ابو نواس بأن يتجاوز التقليد ورموزه القديمة : الطلل والناقة، الصحراء وكل ما يتصل بها، ساخرا من البداوة، والحياةالبدوية. يرفض ، بتعبير آخر ، نمط الحياة في البادية ، ونمط التعبير عن هذه الحياة، ويدعو الى نمط حياتي آخر ، هو نمط الحياة في « البلد » ، وهو يفترض ، بالضرورة ، نمطا آخر من التعبير (٣٩) .

هذا يعني ان ابا نواس لا يرث ، بل يؤسس ، ولا يكمل ، بل يبدأ . انه لا يعود الى الاصل ، وانما يجد هذا الاصل في حياته ذاتها وبدءا من تجربته . فهو ينغرس في اللغة واصواتها ، لا في الناطقين واصواتهم . لذلك لا يكرر الخطوات التي مشيها هؤلاء ، وانما يفتح طريقه هو ويخطو خطواته هو . انه يعيد ، بدءا من تجربته ، تشكيل صورة العالم .

يلبس ابو نواس ، فيما يشكل صورة العالم ، قناع المجون . والخمرة

هي، له ، بؤرة التحولات. انها الرمز ـ المفتاح . سيضفي، اذن، على الخمرة قدرة التحويل ، قدرة الابادة والاعادة ، النفي والاثبات . سيساويها بالله ، فهي القديمة التي لا تنسب الى شيء ، بل كل شيء ينسب اليها ، وهي امومة البداية والنشوء ، وهي كذلك المعاد ، وهي ، فيما بين النشوء والمعاد ، الحبيبة والحب (٤٠) .

ان كانت هذه ماهية الخمرة ، فان لوجودها الفعل الذي يليق بهذه الماهية . فهي تمنح الحياة وتغير قيمتها ، وتؤالف بين الاشياء ، وتبطل منطق الزمن العادي ، وتهدم سجن الحياة العادية ، وتضيء وتهدي . انها نشوة التآلف بين الذات والعالم (٤١) .

وكما ان الله جوهر العالم ، والعالم غابة رموز لاسمائه وصفاته وافعاله، كذلك الخمرة جوهر وليست اشياء العالم الا نسيجا من المطابقات بين الخمرة وبينه . فهي النار ، وهي كائن حي يرى وينطق ، وكؤوسها مصابيح او نجوم، وفواقعها جنادب تقفز بين الفيء والعشب ، والمجلس الذي تشرب فيه ، فلك يتم فيه الموت والنشور (٤٢) .

الخمرة شيء ترتبط به جميع الاشياء . انها مفتاح يصلنا بالابواب كلها . انها صيغة لوجود كل شيء ، واسم تصدر عنه تسمية كل شيء. وهي، اذن ، النقطة التي تتلاقى فيها الذات والطبيعة ، والتي تكشف عن ان النفاذ الى اعماق الذات انما هو ، في الوقت نفسه ، نفاذ الى اعماق الطبيعة .

الخمرة ، من هذه الناحية ، حلم ولها فعل الحلم : تكتشف المجهول ، سواء في الذات او في الطبيعة ، وتقتلعنا من وحل الاشياء العادية ، وتقذف بنا فيما وراءها ، وتعلمنا ان المرئي وجه اللامرئي ، وان الملموس تفتح لغير الملموس ، فما نراه ونحسه ليس الا عتبة لما لا نراه ولا نحسه ، وتجتاز بنا هذه العتبة ، حيث تزول الفواصل ، ويصبح الباطن والظاهر واحدا . وكما انها تنقلنا ، ضمن المكان ، الى المكان الخفي الاخر ، فانها كذلك تنقلنا ، ضمن الزمن ، الى ما يتجاوز الزمن ، حيث يمحي زمن الاصطلاح ، زمن الدقائق والساعات ، الليل والنهار ، وحيث تتحول الحياة الى ما يشبه النشوة الدائمة .

وليست هذه النشوة الا الحياة في اشد ما تصل اليه من الكثافة والتوتر

والوعي والحسية . فليست الحياة حلما ، بل هي ، على العكس ، امتلاك الحلم وتجسيده . ان ابا نواس يحلم بمادة الحياة التي يحياها . انه يبتكر الافق الذي يسير فيه. فهو لا يغرق في اللاشعور ، وانما يوسع، على العكس، مجال شعوره . انه يحول الحلم الى سلاح لامتلاك الواقع . وهكذا يسيطر على ما يكتشفه ، وسرعان ما يتحد الغامض بالواضح ، والباطن بالظاهر ، ليشكلا معا ، المسافة والافق .

الحلم عند ابي نواس ، شكل آخر للخمرة . انه اليقظة ـ توحد بين الاطراف المتناقضة ، وتقضي في الوقت ذاته على التناقض القائم في نفسه . اليقظة هي عالمه الحقيقي الوحيد ، وحين ينام او يحلم ، يستخدم النوم والحلم من اجل ان تكون اليقظة اكثر غنى وتفجرا وسيطرة .

تتخذ اليقظة ، عند ابي نواس شكل المجون . المجون خروج على نظام الاخلاق ، السائد . وكما ان الحلم دخول فيما يحجبه الواقع ، فان المجون دخول فيما يمنعه نظام الاخلاق . وكما ان الحلم يتضمن جدلية النفي والاثبات ، الهدم والبناء ـ كذلك يتضمن المجون جدلية الرفض والقبول ، رفض ما هو راهن وقبول ما يتجاوزه . المجون في الواقع ، كالحلم فيما وراء الواقع ، نفي لكل ما ينفي حرية الانسان . كلاهما يمثل النشوة الكاملة .

المجون يطهر ويحرر . وهو يكتسب اهمية خاصة باعتباره طقسا احتفاليا ، اي فعلا جمعيا . والفرح فيه شعبي . اعني انه عام ، فحتى الطبقات الهامشية او الفقيرة تستطيع ان تشارك . انه عيد للكل وليس لاحد . فهو لا يلبي حاجة فردية وحسب ، وانما يلبي كذلك حاجة اجتماعية . انه عيد لا تعاش فيه الحرية الكاملة وحسب ، وانما يعد كذلك بحرية اكثراكتمالا . انه يعد بما يتجاوز حضارة الامر والنهي ـ الى حضارة بلا الزام ولا جزاء .

يبدا الشعر ، مع ابي نواس ، ان يكون نظاما اخلاقيا ، وان يكون كذلك طريقا المعرفة . هذا يعني ان الشعر لا يهدف الى تغيير الحياة وحسب، وانما يهدف كذلك الى تغيير الانسان . وتكمن جدة ابي نواس ، اذن ، في الكشف عن الطاقات المكبوتة في الانسان ، وفي تجاوز الثنائية بين الذات والكون . ومن هنا ، لا يرفض ابو نواس التقليد الشعري الماضي وحده ، وانما يرفض كذلك التقليد الديني . فالشعر عنده ، من هذه الناحية ، فعل حياتي يعوض عن نقص شامل .

وفي هذا الفعل الحياتي تتلاشى الحدود بين الذاتي والموضوعي . لا يعود ايقاع الحياة متميزا عن ايقاع القلب والدم . يتعانق الخارج والداخل . وكل من يعيش هذه التجربة يشعر انه مكتف بها وبنفسه . لا تعود الدنيا عدوا ، والاخرة هي الصديق ، بل على العكس تصبح الدنيا الصديق الوحيد ، بل تصبح هي والانسان واحدا .

الفرق بين ابي نواس والشاعر التقليدي ، من هذه الناحية ، هو ان هذا الاخير يصدر عن التامل الذهني ، فيلاحظ ويصف ، بينما يرفض ابو نواس كل معرفة لا تكون معاناة ذاتية وغبطة وشعورا بالتآلف مع الكون . وفي هذا ما يفسر محاولة ابي نواس ان يخلق باللغة السعادة الضائعة . فالصور التي يخلقها ، بدءا من الاشياء المحسوسة الفانية لا تهدف الى وصف هذه الاشياء الخارجية بذاتها ، وانما تهدف الى ان تطيل حركتها الداخلية ــ كان الاشياء هي التي تكشف عن نفسها في ذات الشاعر . فكل صورة رمز ، والكلمات جزء من حركة النفس ومن حركة الشيء . وهكذا يخلق الشاعر عالما سحريا يسيطر فيه على الاشياء والاخلاق والعادات ، خارج كل قمع او كبت، سواء كان اجتماعيا او دينيا .

وهذا ما يفسر كيف ان ابا نواس مأخوذ بفعل الخطيئة ــ او بما يعتبره الناس خطيئة (٤٣) . فمقابل رعب الحياة ، الذي يحيط به ، يريد أن يخلق لطف الحياة ــ ولا يتمكن من هذا الخلق الا بالخروج على الامر والنهي ، اي بارتكاب الخطيئة . وهو هنا يكشف عن الصلة الحميمة بين ما للجسد وما للروح ، بل يكشف عن ان الجسد شأن روحي ، في المقام الاول . وهو ، في ذلك ، يوحد بين الشعور واللاشعور ، بين الرغبات الدنيا والرغبات العليا في النفس . وهكذا يتخلص من ثقل الزمان الموروث ، بان يخلق زمانه الخاص ، الجديد . وان يخلق ابو نواس زمانه الخاص يعني انه يكشف عن جسد المكان الذي يعيش فيه . ويدل على لحظة الجمال في هذا الجسد . وليس شعره الا ثوبا يكسو به هذا الجسد ، تمهيدا للقاء به كما يلتقي العاشق مع حبيبته .

انه يبحث عن العناصر التي تخبئها تقاليد الدين والوراثة ، ويكشف عنها . انه ينفي السرية ويثبت الجهرية .

الاصرار على فعل الذنوب ، كما يعبر ابو نواس ، يعني انتهاكا للمحرم ، ورفضا لمفهومه . لكن انتهاك ما حرمه الله ، انما هو خروج على الله نفسه . فكل خروج على شريعة الله ، خروج على الله . هذا الخروج يجعل الانسان

مساويا لله ، وشبيها به، فلا يعود يخضع للشريعة لانه يصبح هو نفسه مصدر الشريعة ، فتنعدم الممنوعات ، وتسود الحرية والمشيئة . فالانسان حين يخرق المحرم يتساوى بالله ، لانه يقيم بينه وبين ما يخرقه علاقة التبعية ، حيث يصبح المخروق تابعا ، والخارق متبوعا . وحين يعلن ابو نواس ، قائلا : « ديني لنفسي ودين الناس للناس » لا ينفصل عن المفهوم السائد للدين ، وحسب ، وانما ينفصل كذلك عن المفهوم السائد لله . غير ان التساوي بالله يقود الى نفيه او قتله . فهذا التساوي يتضمن رفض العالم كما هو ، أو كما نظمه الله . والرفض هنا يقف عند حدود هدمه ، ولا يتجاوزها الى اعادة بنائه . ومن هنا كان بناء عالم جديد يقتضي قتل الله نفسه ، مبدأ العالم القديم . بتعبير آخر ، لا يمكن الارتفاع الى مستوى الله الا بان نهدم صورة العالم الراهن ، وقتل الله نفسه ، مبدأ هذه الصورة ، هو الذي يسمح لنا بخلق عالم آخر . ذلك ان الانسان لا يقدر ان يخلق الا اذا كانت له سلطته الكاملة ، ولا تكون له هذه السلطة الا اذا قتل الكائن الذي سلبه اياها ، اعني الله . وبهذا المعنى نفهم كلمة **ساد** ، التي تقول ما معناه ان فكرة الله هي الخطأ الوحيد الذي لا يستطيع ان يغتفره للانسان ، لانه بخلقه هذه الفكرة رضي بان يكون لا شيء ازاء الله الذي هو كل شيء . كذلك نفهم فكرة قتل الله عند نيتشه .

وفي المجتمع العربي بخاصة حيث تقترن فكرة الله الكلي القدرة في السماء بفكرة ظله الخليفة او الحاكم الكلي الظلم على الارض ، لا تمكن الثورة على هاتين الفكرتين الا بتأسيس فكرة تناقضهما وتتجاوزهما في آن : فكرة الانسان الكلي الرفض والكلي الحرية . فلا مجال ، ازاء القيد الكامل ، الا للتحطيم الكامل . الخليفة في المجتمع العربي هو القانون . وكانت علاقته مع رعاياه علاقة سيد بعبد . كان يملك البشر ، كما يملك ادوات قصره، وكما يملك ثيابه الخاصة . ولذلك لم يكن يدرك معنى ان يخالفه انسان . لان المخالفة تتضمن نفيا له ، ومن ينفي الخليفة كمن ينفي الله : لهذا كان قتل من ينفي الخليفة او ينفي ما يمثله الخليفة ، امرا عاديا يجري كما يجري ، ابسط الامور .

غير ان الانسان الذي يشعر بحريته ، ويريد ان يعيش بملء هذه الحرية، سيعمل بالمقابل على ان يكون هو نفسه في مستوى الخليفة . يحول الكريه طيبا، والمحرم حلالا ، والمنفر جذابا . يعكس القيم . يجرب كل شيء ، يعاني كل شيء ــ لكي يثبت انه لا يحيا تحت رحمة اي شيء . كأنه يعلن : لن تعرف

شيئا اذا لم تعرف كل شيء ، وهو يعرف انه قد يقدم نفسه ثمنا لذلك، لكنه يستقبل الموت بالفرح نفسه الذي يستقبل به ملذاته . ذلك انه يتساوى عنده، بفضل امتلائه بالحرية ، الحياة والموت . بل انه قد يفرح بالموت اكثر من فرحه بالحياة نفسها .

ذلك انه لا يفرح بممارسة المسموح ، بقدر ما يفرح بممارسة الممنوع . فخرق الممنوع او المحرم يولد فوضى الغبطة ـ الفوضى التي هي وعد بنظام لا قمع فيه . وليس الموت الا تتويجا لهذه السلسلة من اللذائذ التي تولدها الفوضى . ليس الا جزءا من الهدف الذي يمارسه . فحتى الموت لا يقدر أن يغربه عن نفسه .

والانسان الذي يعيش في مجتمع قمعي يشعر انه ميت قبل موته الطبيعي . فاذا تمرد او ثار لا يشعر انه يفقد شيئا ، بل على العكس يشعر ، انه يتحرك ويحيا ـ ولذلك يشعر انه يربح الحياة نفسها حتى حين يموت .

طبيعي ان يتجاوز الانسان الذي يعيش هذه التجربة ، احكام المنطق العادي ، ويدخل في عالم يرفض الاحكام التي تكبحه ، سواء كانت اجتماعية او دينية . ويكون جموحه قويا بقدر ما يكون الكبح قويا . ففي عالم يغلق الابواب كلها في وجه الحرية ، يكون الجموح ، بالضرورة ، فوضى . فالفوضى في مثل هذا العالم هي وحدها التي تفتح ابواب الحياة . وهكذا يكون المجون تعويضا عن غياب الحياة . بل يصبح هو نفسه الحياة .

يقول الماجن : في عالم يقيدني ، لا بد ، لكي اوجد ، من ان افعل ما يلذ لي . و « ما يلذ لي » يتجاوز التقاليد كلها ، اي يتجاوز القانون . وبما ان القانون فوق كل شيء، فان من يشعر حقا بحريته ، يشعر ان القانون يضطهده حتى حين يخدمه . ومن هنا كان رفض التقاليد ، شرائع كانت او عادات ، شكلا من اشكال الامل بنظام آخر ينتفي فيه القمع بشتى انواعه . وفي مثل هذه اللحظات تكون سيادة الفوضى اكثر اهمية من سيادة النظام ، لان سيادة الفوضى هنا انما هي سيادة لقانون الحرية الفطرية ، على قانون الحرية الوضعية .

هكذا يخرج ابو نواس الشعر من اطار العلاقة مع الله واشيائه الى اطار العلاقة مع العالم واشيائه . وهو ، بذلك ، يخرج اللغة من مهدها الالهي

ويقذف بها في طين الجحيم اليومي ، او الجنة اليومية . ومن هنا تتغير عنده الصورة التقليدية للزمان والمكان . والمكان للفرد ممر او جسر هش . صحيح. لكن ليس من اجل أن يعبر عليه الانسان الى الآخرة كما يعلم الدين ، بل لكي يتخذ الانسان منه الاطار الكامل ، لحضوره على الارض . والانسان ضيف عابر علىالارض : صحيحهذا ايضا. لكن لا لكي يعني هذا، أن يتقلصالانسان مسافرا في وهم دار ثانية يقيم فيها الى الابد ، كما يعلم الدين ايضا ، بل لكي يعني ان كونه ضيفا فرصة الوجود الوحيدة ، لكي يعيش حياته بملء كامل . وصحيح ان كل ما على الارض يؤكد موت ما على الارض ، لكن هذا ليس لكي نزهد ونرفض ، بل ، على العكس ، لكي نزداد احتضانا لهذه الارض الطيبة ، وانفراسا في سريرها الطيب الذي يقلب الموت بان يجعل كل شيء يتحرك حوله وينتعش . انه يؤخر مجيء الموت ، يؤخره باستمرار ، حتى لنشعر ان الموت لا يجيء ابدا . انه يظهر لنا العالم ، الزائل بطبيعته ، انه شيء آخر غير الزوال ــ انه العلامة على حياة لا تنتهي ، اي العلامة على الفعل الذي يفصلنا عن الموت .

ان يحقق الانسان البراءة بالخطيئة نفسها، والدين بالمجون، وانيحطم القيود والقوانين ، معلنا شرع الحرية : ذلك هو ما يطمح اليه ابو نواس . واذا كان لنا ان نختار بين متدين تضعه الحرية في مازق ، وماجن يتخذ من هذا المازق مخرجا ، فاننا نختار الثاني ، لانه يعرف من الحقيقة اكثر مما يعرف الاول ، اعني انه اكثر قدرة على أن يساعد في تحرير الانسان .

IV

اذا كان ابو نواس انطلق من اولية التجربة ، فان ابا تمام (٤٤) انطلق من اولية اللغة الشعرية . كان يريد ان يبدأ من كلمة اولى ، قبل القصائد المتراكمة في التاريخ الشعري الذي سبقه : كلمة اولى يبدأ بها الشعر . ومن هنا الحاحه الدائم على ان القصيدة تكون عذرية او لا تكون ، حتى انه يشبه ابداع الشعر ،أي خلق العالم باللغة ، بخلقه جنسيا ــ بالفعلالجنسي. فلقاء الشاعر والكلمة هو كلقاء زوجين عاشقين (٤٥) . ويعني ابو تمام بالعذرية ان شعره ابتكار لا على مثال ، ولذلك يمتنع مثله على غيره . ومن هنا يخدع الآخرين ، فهو بسيط بساطة الخلق الالهي ، لكنه صعب الا على الخالق ، لا من حيث ابداعه وحسب ، بل من حيث تذوقه كذلك . فتذوق الابداع ، شأن

الابداع ، ممارسة او هـو ، كما يعبر ابو تمـام ، شكل مـن اشكال افتراع العذرية (٤٦) .

شعر ابي تمام ، في هذا المنظور ، انسي وحشي في آن (٤٧) : تأنس بـه القلوب لانها تتجدد به ، لكنه في الوقت ذاته يستعصي على من يقلده ، فـاذا اراد الشعراء ان يأتوا بمثله تعذر عليهم لغرابته (٤٨) . فشعره يصدر عـن « ضمير صنع » وهو يتدفق كماء اصلي لا يعرف النضوب . مع ذلك يرى ان ما يطمح الى كتابته لم يحققه بعد . فعلى الرغم من انه يبدع باستمرار، فانه يستقل ما ينجزه ، لانه يشعر ان طاقته كامنة فيما لم ينجزه بعد (٤٩) .

بهذه العذرية يتحدث ابو تمام مثلا عن المطر ، فيقول :

مطر يذوب الصحو منه وخلفه	صحو ، يكاد من النضارة يمطر
غيثان فالانـواء غيث ظـاهر	لك فعله ، والصحو غيث مضمر
وندى اذا ادهنت به لمم الثرى	خلت السحاب اتاك وهو معـذر

الكلمة هنا لا تتناول من الشيء مظهره ، وانما تتناول جوهره . وهكذا يبدو انها تنفيه فيما تثبته ، وانها تغيبه فيما تظهره . فكما ان الكلمة بداية، يريد ان يكون ما يطابقها في العالم او الطبيعة بداية هو كذلك . فالكلمة العذراء تقتضي شيئا بكرا . ثمة تطابق بين بكارة الكلمة وبكارة العالم ـــ والشعر هو التطابق او زواج الكلمة البكر بالعالم البكر . هذا الزواج اتحاد حيوي مـن جهة ، وتحويلي من جهة ثانية . الكلمة اذن لا تعكس اشياء العالم ، بل تعيـد خلقها . انها تخلق العالم على طريقتها ، مجازيا .

من هنا كانت الكلمة عند ابي تمام اكثر من مادة صوتية ، فكـل كلمـة تكشف عن شكل خاص من الوجود ، بالاضافة الى انها تكشف عن شكل خاص من الايقاع . انها بنية عضوية تصل بنيويا بين ذات الشاعر واشياء العالم . وهذا يعني ان الكلمة تحتضن من الشيء فعاليته ، فابو تمام لا يريـد بهـذه الابيات ، مثلا ، ولا بشعره المماثل آن يردنا الى سرير الطبيعة ، او ان يزين لنا جسدها ، وانما يريد أن يدفعنا لكي نرى اشياء الطبيعة في اندفاعها وتفجرها الاصليين ، او في بكارتها . وهكذا يقيم علاقة جديدة بين الانسان وبينهـا ، وبالتالي ، بين الانسان والانسان . وحيث تقوم علاقة جديـدة تزول الثرثرة القديمة وتزول المجانية التي ترافقها . وهكذا تدخل الى الكلام شرارة لغويـة جديدة ، هي شرارة الشعر الذي يعيد كل شيء الى بدايته الاصلية .

الجديد اذن ، غريب . وتعني الغرابة ان شعره غير ما الفه النـاس . فلغته اصلية ، اولية ، ولغـة النـاس ليست الا صدى ساقطا لهذه اللغـة الاولية . لكن هذا السقوط منغرس في النفس الى درجة تبدو معها الغرابـة انها تأسيس للغة جديدة . وكل تأسيس يبدو تجاوزا ، وقد سمـي هـذا التجاوز « افسادا » ، وقيل ان كان هذا التجاوز صحيحا ، كان « مـا قاله العرب باطلا » . ومن هنا لا تعيدنا لغة ابي تمام الى « جنة ضائعة » وانمـا يخلق لنا بعدا آخر نستشف عبره جنة ثانية . وحين نقرأ شعره لا يتولد فينا الشعور باننا نتذكر او نستعيد شيئا فقدناه ، بل يتولد فينا الشعـور باننا نؤسس شيئا آخر . ولئن حافظ ابو تمام على الشكل الخارجي لبنية القصيدة التقليدية ، فلقد غير نواته الاساسية : الكلمة ، وغير علاقات الكلمة، الصوتية والدلالية . ولهذا لم يعد الشكل عائقا دون بروز هذه العلاقات ، بل اصبح ، على العكس ، عنصرا ضديا ، يزيد في بروزها ، فلقد فجره من داخل، بتركيبه اللغوي الجديد .

القافية نفسها اكتسبت بعدا آخر ، ومعنى آخر . صارت نقطة ينتهي اليها سرب الكلمات في البيت . صارت مصبا لاندفاع ما ، مركز تجمع لحشد ما ، بؤرة ايقاع وتناغم . فهي مركز جذب للكلمات والصور ، وقطب تنعقد فيه الاشعة التي تنبعث منها . القافية تذكر وتحرض . تصل الايقاع بمـا مضى ، وتعد بايقاع آت . انها سفر وانتظار في آن .

ان ابا تمام يخلق في اللغة حيوية مستقلة ، وشعره يحرك بدءا من ذاته، من اكتفائه بذاته ، ولا يحرك بموضوعه او بأي عنصر خارجي . ان فعل شعره يتوالد من طاقته اللغوية الخاصة . ان شعره فعال بذاته . اذا كان شعر ابي نواس يحرك بدافع مما قبل اللغة او مما وراءها ، فان شعر ابي تمـام يحرك بلغته ذاتها ــ بما تكونه من تداعيات وعلاقات صوتية وتخييلية .

كان العالم يموت في دلالات العرف والعادة والتقليد ، فانبعث ، بشعر ابي تمام ، في دلالات جديدة . وهكذا اتخذ جسدا آخر ، وبعدا غير مألوف . لم تعد القصيدة هيكلا يعلو في مكان ، بل اصبحت حركة زمنية ــ تتقـدم في الزمان لحظة تثبت عالية في المكان .

كانت القصيدة قبله سطحا يمتد افقيا ، فصارت معه بنية عمقية . وهكذا انفجر السياق القديم للمعاني . لم يعد خيطيا ، وانما اصبح السياق

الجديد يقدم للقارىء معنى متعددا ــ اي امكانية متنوعة لاكثر من معنى . ومن هنا منشأ الغموض. فالغموض نتيجة لاهتزاز الصورة الثابتة فينفس القارىء لعلاقة الدال بالمدلول . وهو اهتزاز اعطى للقارىء انطباعا بان ابا تمام افسد وابطل ما كان صالحا ، ودعا الى فوضى ، اي الى ما لا يفهم . لكن ابا تمام كان يؤسس بافساده هذا ، اي في احلاله احتمالية المعنى ، محل يقينيته ، مبدأ اساسيا من مبادىء الشعر .

واذا كانت الكيمياء كما يعرفها جابر بن حيان « اعطاء الاجسام اصباغا لم تكن لها » (٥٠) ، فان بداية كيمياء الشعر هي « اعطاء الكلمة معنى لم يكن لها » . وهذا ما فعله ابو تمام .

V

لعل التحول الاساسي الذي حققه ابو نواس وابو تمام في اللغة الشعرية، يكمن في الخروج من التعبير الطبيعي الى التعبير الفني ، اي في الخروج من الحقيقة الواقعية الى التخييل المجازي . وكان من اللازم ان يؤدي ذلك الى تحول في النقد ، مما لم يحدث . وفي هذا يكمن جانب كبير من قصور النقد ، في القرن الثالث الهجري ، عن مستوى الابداع . فقد استمر النقد القائم على اللغة الشعرية القديمة ، اي على اساس الصدق والكذب ، وهو ، في صميمه، نقد اخلاقي . ومن هنا كان هذا النقد يؤثر الشعر الذي يكون فيه المعنى على قدر اللفظ، دونمجاز او تخييل. وهذا مما ساعد فياستمرار نمطيةالشعر، وقالبيته ، وتجميده ضمن اطر محدودة . ويعني ذلك ان النقد السائد كان يقيم الشعر لغويا لا بيانيا ، متأثرا بالقرآن ــ الكلام الالهي الذي لا يجوز فيه المجاز ، او الذي يكون الاسم ، بمقتضاه هو المسمى كما يعبر الباقلاني عن ذلك خير تعبير (٥١) . فهذا النقد يندرج في الاتجاه الذي كان يأخذ بظاهر القول في القرآن ، ويستبعد التأويل ، مكتفيا من الاستعارات والتشبيهات القرآنية بمعناها القريب . ويعود هذا الاتجاه الى ان كثيرا من هذه الاستعارات والتشبيهات تتعلق بذات الله ، او اصول العقيدة بعامة ، وحين ننظر اليها مجازيا ، او حين نؤولها فقد يوصلنا التأويل الى ما يناقض المعنى الظاهر . لهذا اكتفى اصحاب هذا الاتجاه بالمعنى الظاهر ، وحين يواجهون مجازا كانوا يأخذون المعنى الاكثر قربا من المعنى الظاهر ، وقد ادى هذا الموقف الى اعتبار اللغة الفاظا لها دلالات واضحة محددة . وهو الموقف ذاته الذي تبناه اصحاب

مذهب « الاوائل » من الشعراء والنقاد .

وكان للاعتزال الدور الاول في ابراز المجاز والتوكيد على اوليته ، بنفيهم كل تشبيه وتجسيم . فالمجاز هو الشكل الشعري للتأويل الذي هو العدول عن المعنى الاصلي للفظ ، او عن معناه الظاهر . وهكذا اكد الاعتزال البحث عن المعنى الاخر للالفاظ ، عن معناها البعيد ، لا المباشر القريب . ومن هنا فتح المجاز مجال التخييل ، متخطيا بذلك مسألة الصدق والكذب ، فاصلا بين الاسم والمسمى بحيث تمكن تسمية الشيء باسم غيره اذا قام مقامه ، معطيا ابعادا جديدة غنية للمعنى وللتعبير في آن .

كان الوصف الطريقة الفنية الغالبة قبل ابي نواس وابي تمام ، وبدءا منهما اخذ المجاز يحل محل الوصف . الغاية من الوصف هي الشرح والايضاح ، هي ، بتعبير آخر ، البيان . والوصف تدرجي ، فهو تأليف يجمع عناصر الشيء ، بحيث يبرز خاصيته ، بوساطة احكام صفاته المعروفة : شكله ، لونه ، وضعه ... الخ .

لكن المجاز فوري ، فجائي ، خاطف — يتناول الشيء بمقارنته بشيء آخر ، يشبهه جزئيا او كليا .

وفي حين يبني الوصف الشيء بأناة واحكام ، فان المجاز يتناوله خطفا ، ويوحي بان قيمته ليست وصفية . فالمهم في المجاز ليس الشيء بذاته ، بل العلاقة التي تقوم بينه وبين شيء آخر ، والصفة المشتركة الناشئة عن هذه العلاقة ، والمعنى الذي ينبثق عنها .

مهمة الوصف نقيض لمهمة المجاز : الوصف ينشيء شيئا او موضوعا موجزا ، ومعنى مسهبا (يوجز الشيء ويسهب في معناه) . اما المجاز فيبرز شيئا مسهبا ، ومعنى موجزا . فهو ليس زخرفا يعطي للاسلوب لونه وحيويته ، وانما هو موقف اساسي يميز معنى ما .

من هنا يكون المعنى في المجاز احتماليا ، لانه يولد المعاني ولا يتلقاها . واذا كان المعنى احتماليا ، فان لكل شيء عددا لا نهاية له من المعاني . وهذا يكشف عن ان الانسان لا يستطيع ان يعرف من الاشياء الا صورا ، وعن ان الانسان ذاته والاشياء كلها صور من جوهر لا يعرف او لا يمكن ان يعرف معرفة كاملة . فكل مجاز ، بهذا المعنى ، يكشف عن تحول . فالشاعر حين يعبر

مجازيا عن العالم ، لا يحول العالم الى صورة وحسب ، وانما يتحول معه كذلك . وهكذا تكون الكتابة المجازية علامة على حياة مليئة ، على العكس من الكتابة الواقعية التي هي علامة على حياة فارغة . فان نستخدم المجاز هو ان نؤكد غنى الحياة ولا نهايتها ، وان نرفضه هو ان نقدم المفاهيم والافكار المجردة ، اي هو ان نؤكد فقر الحياة ومحدوديتها . ويعني استخدام المجاز ، تبعا لذلك ، استخدام اللغة باخص خصائصها ، مما يمحو التعارض بين العقل والخيال ، بين الواقع والحلم ، وبين الرصانة واللعب . وهكذا يدخلنا المجاز في انخطاف خارج الذات ، في نشوة توحدنا بلا نهاية العالم . فخاصية الوعي في المجاز هي ان يعيش الواقع كدال ، كعلامة لواقع آخر يدل عليه . والواقع الاخر ليس معطى هنا والان ، وانما هو احتمالي او تخييلي .

ان خاصية المجاز ، بتعبير آخر ، هي ان يصرف الانتباه عن الحرف وعن الظاهر ، الى الروح والباطن . انه يهيئنا دائما لمستقبل جديد آخر ، ويغرينا بالمغامرة والرجاء ، متغلبا على بطء الزمن ، واعدا بان مصيرنا الحر الفرح هو في هذا المجيء الذي لا ينتهي .

ان رفض المجاز هو رفض لجوهر الشخصية ، حتى انه يمكن القول ان شعرا بلا مجاز شعر بلا شخصية ، وحتى ليمكن القول ان الانسان حيوان مجازي . فليس المجاز ، في جوهره ، الا الحركة التي يحاول بها الانسان ان يحول العالم ، وان يجعله على صورته .

ومن هنا ندرك السر في الحاح ابي نواس وابي تمام على ربط الشعر بالسحر من حيث انه رمز لطاقة التحويل ، وفي كونهما ينشئان « فنا شعريا » يقوم على الكشف عما لا يتناهى. ولا نجد ما يعبر عن هذا الفن الشعري افضل من ابيات لابي نواس نختتم بها ، هي التالية :

غير اني قائل ما اتاني	من ظنوني ، مكذب للعيان
آخذ نفسي بتأليف شيء	واحد في اللفظ ، شتى المعاني
قائم في الوهم حتى اذا ما	رمته ، رمت معمى المكان
فكأني تابع حسن شيء	من أمامي ليس بالمستبان

فالشعر هو الكشف عما وراء العيان ، او هو تحول يتبع حركة ما يبقى عصيا على الكشف .

SS

القسم الثالث

جدل الاتباع والابداع

او القديم والمحدث

الفصل الاول

في معنى القديم ومعنى المحدث

I

يستند تأصيل الثبات او الاتباع الى مفهومين اساسيين : مفهوم « القديم » ، ومفهوم « السنة » . وثمة اربعة معان في جذر كلمة « قديم » :

١ ــ **السبق** ، من قدم يقدم اي **سبق** .

٢ ــ **مضي زمن طويل** ، من قدم الشيء يقدم ، اي مضى على وجوده زمن طويل ، والقدم هو الزمان القديم .

٣ ــ **ما ينافي الحدوث** ، فالقدم ضد الحدوث ، والقول بقدم العالم يعني أن العالم ازلي لا علة لوجوده .

٤ ــ **القصد والمجيء** ، يقال قدم الى الامر اي **قصد له** ، ويقال **القادم** ، اي الذي يأتي بعد الحاضر .

غير ان القدم في اللغة غير القدم في الاصطلاح الكلامي او الفلسفي. فكل ما تقدم على غيره يسمى في اللغة قديما ، وان كان بعد ان لم يكن ، اي وان حدث بعد ان لم يكن حادثا . والقديم في الاصطلاح الفلسفي او الكلامي هو الذي لا اول له ، او هو الذي يكون علة ذاته (١) .

ثم ان لفظة « قديم » في القرآن تشير الى ما مضى ، زمنيا ، ولا تشير الى معان فلسفية او دينية او فنية ، وهي تتضمن غالبا ، دلالة سلبية (٢) .

غير ان للدلالة التي غلبت على لفظة « قديم » ثلاثة ابعاد : بعدا لغويا ، هو السبق والاولية ، وبعدا دينيا ــ فلسفيا هو انعدام السبق والاولية ، وبعدا قيميا هو الكمال . وكان القدم في الاصل صفة لذات الله ، وحدها ، ثم جوز الفلاسفة وصف العالم كذلك ، بالقدم وبدءا من الجدل حول القرآن، اهو قديم ام مخلوق (محدث) ، بدات صفة القدم تطلق على الشعر المتقدم بالزمان ، وكان يشار بذلك الى الشعر الجاهلي وشعر القرن الاسلامي الاول . واخذ المدافعون عن هذا الشعر يضفون عليه خصائص القدم ، بالمصطلح الديني ــ الفلسفي ، وفي طليعتها ، الثبات والكمال .

وقد تلاقى المصطلح اللغوي للفظة « القدم » والمصطلح الديني ــ الفلسفي ، في القرآن . فالقرآن « قديم » من حيث انه معجز لا يقدر الانسان « الحادث » ان ياتي بمثله ، ومن حيث انه كلام الله ووحيه المنزل، ومن حيث ان فيه ما لا يعلم تأويله الا الله (٣) ، وفي النقطة الاخيرة سر النهي عن ان يستخدم الانسان رايه في تفسير القرآن . ففيه ما لا يمكن الوصول الى علم تأويله الا ببيان الرسول . ولذلك لا يجوز لأحد ان يقول فيه اي شيء الا استنادا الى بيان الرسول ، اي الى تأويل الرسول له بنص او بدلالة (٤). ومن القرآن ما لا يعلم تأويله النبي نفسه ، ولا يعلمه الا الله . « وذلك ما فيه من الخبر عن آجال حادثة واوقات آتية ، كوقت قيام الساعة والنفخ في الصور ونزول عيسى بن مريم » (٥) . وحين كان النبي يذكر شيئا من ذلك كان يدل عليه باشراطه ، دون تحديده بوقت (٦). وكل ما يستطيع الانسان الذي نزل القرآن بلسانه ، اي العربي ، ان يعرف تأويله هو «اعيان المسميات باسمائها اللازمة غير المشترك فيها والموصوفات بصفاتها الخاصة ، دون الواجب من احكامها وصفاتها وهيئاتها التي خص الله بعلمها نبيه ... » (٧) ، فمن يسمع مثلا او يقرأ هذه الآية : « واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون، الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون » (البقرة : ١٢) . « لم يجهل ان معنى الافساد هو ما ينبغي فعله مما فعله منفعة ، وان جهل المعاني التي جعلها الله افسادا والمعاني التي جعلها الله اصلاحا » (٨) . ويروى عن ابن عباس انه قال : « التفسير على اربعة اوجه : وجه تعرفه العرب من كلامها ، وتفسير لا يعذر احد بجهالته وتفسير يعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه الا الله » (٩) . وفي هذا المعنى يروى حديث عن النبي يقول : « انزل القرآن على اربعة احرف : حلال وحرام لا يعذر احد بالجهالة به ، وتفسير يفسره العرب ،

وتفسير يفسره العلماء ، ومتشابه لا يعلمه الا الله ، ومن ادعى علمه سوى الله فهو كاذب » (١٠) .

ومن هنا النهي ، كما اشرت ، عن تأويل القرآن استنادا الى الراي الشخصي . ففي حديث عن النبي انه قال : « من قال في القرآن برايه ، فليتبوأ مقعده من النار » (١١) . وفي رواية ان ابا بكر الصديق يقول : في هذا الصدد : « اي ارض تقلني ، واي سماء تظلني ، اذا قلت في القرآن برايي او بما لا اعلم ؟ » (١٢) . ولا يقف الامر عند هذا الحد ، وانما يتجاوزه الى التوكيد على ان من يقول في القرآن برايه ، فانه مخطىء وان اصاب ، ذلك ان اصابته ليست اصابة موقن انه محق ، وانما هي اصابة خارص وظان » (١٣) . ومن يبحث في دين الله او يقول بالظن فانه يقول على الله ما لا يعلم ، وهذا مما نهى عنه الله وحرمه (١٤) . وفي هذا المعنى يروى عن النبي انه قال : « من قال في القرآن برايه فاصاب ، فقد اخطأ » (١٥) ، اي اخطأ في فعله او في قول رايه وان كان هذا الراي عين ما يقصده الله ، لان هذا الراي لم يصدر عن عالم بأن ما قاله انما هو حق وصواب وانما يقول ما لا يعلم ، اي انه يرتكب اثما بفعل ما نهاه الله عن فعله . واذا كانت في القرآن آيات تحث على تفسيره والاعتبار بأمثاله ، فانها تحث على تفسير او تأويل ما لم يحجب عن الانسان تأويله (١٦) .

ويلخص الطبري وجوه تأويل القرآن في ثلاثة : وجه لا سبيل الى الوصول اليه ، وهو الذي استأثر الله بعلمه ، وحجب العلم به عن الناس كلهم ، ووجه خص الله النبي بعلم تأويله ، وحده ، دون سائر امته ، ووجه يقوم بتأويله أهل اللسان الذي نزل به القرآن ، وهو « علم تأويل عربيته واعرابه » (١٧) . ومن هنا ضرورة اتباع السنة في تفسير القرآن . فالنبي اصدق المفسرين ، وهو اكملهم في الفهم والاحاطة ، ولهذا كان المصدر الاول لكل ما يحاول ، بعده ، هذا التأويل . ويتمثل هذا المصدر في اخبار النبي الثابتة عنه ، اما من ناحية « النقل المستفيض » ، او من ناحية « نقل العدول الاثبات » ، او من ناحية « الدلالة المنصوبة على صحته » (١٨) . وشرط كل مفسر ، بعده ، ان يعتمد في ما اتيح له علم تأويله ان يكون واضح البرهان « فيما ترجم وبين مما كان مدركا علمه من جهة اللسان » اما بالشواهد من اشعار العرب السائرة واما من منطقهم ولغاتهم المعروفة ، وان لا يخرج في تفسيره وتأويله « عن اقوال السلف من الصحابة والائمة والخلف من التابعين وعلماء الامة » (١٩) .

القديم ، بهذا المعنى ، هو « الصراط المستقيم » ، اي هو الطريق الواضح الذي لا اعوجاج فيه ، او هو طريق الحق . ويكون تأويل معنى الآية : « اهدنا الصراط المستقيم » (الفاتحة : ٦) ، « وفقنا للثبات على ما ارتضيته ووفقت له من انعمت عليه من عبادك من قول وعمل » (٢٠) . ويؤول الصراط المستقيم بأنه القرآن ، او الاسلام ، او الدين الذي لا يقبل الله غيره وهو الاسلام (٢١) .

والقديم اذن هو الاصل الذي يبنى غيره عليه ، اي هو ما يحتاج اليه، على النقيض من الفرع الذي يحتاج الى غيره . وكون القديم اصلا يؤكد تفسير الفقهاء لكلمة أصل . فقد وضعوا لها اربعة معان اصطلاحية تناسب المعنى اللغوي : المعنى الاول هو الدليل . يقال ، مثلا : الاصل في هذه المسألة الكتاب والسنة . والاصل ، بالمعنى الثاني ، هو القاعدة الكلية ، اي هو قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على جزئيات موضوعها : الفروع والتفريع . والمعنى الثالث للاصل هو الرجحان ، اي الاولى والاحرى يقال ، مثلا : الاصل الحقيقة . والمعنى الرابع هو الاستصحاب ، يقال ، مثلا : تعارض الاصل والظاهر (٢٢) .

والقديم يمثل ، والحالة هذه ، « عهد الله » (٢٣) ، اي « وصية الله الى خلقه ، وامرهم اياهم بما امرهم به من طاعته ، ونهيه اياهم عما نهاهم عنه من معصيته في كتبه وعلى لسان رسوله » (٢٤) .

II

للدين الاسلامي ، كما هو معروف ، اصول اربعة : القرآن ، وهو الاصل الكلي الاول ، والسنّة وهي الاصل الثاني، المبين المفصل، والاجماع، واخيرا الاجتهاد او الراي .

وليس القرآن والسنة مصدرين للدين ، بالمعنى الحصري ، وحسب، وانما هما كذلك مصدران للثقافة بالمعنى الواسع للكلمة ، ومقياسان لصحة الفكر . وهذا يعني أن كل ما يأتي بعدهما انما هو تفريع منهما او بناء عليهما او استمداد منهما . واذا كان للعقل من دور ، في هذا الامر ، فهو الانطلاق اولا من التسليم بالقرآن والسنة تسليما مطلقا ، وهو ، ثانيا، التعرف الى مقاصدهما ، الظاهرة المباشرة ، والتعرف من ثم ، بدءا من هذا

الظاهر ، الى ما وراءهما . وهو ، ثالثا ، استنباط الاحكام التي لم يرد نص فيها ، في ضوء الاحكـام التي ورد نص فيها . فالعقـل آلة لفهم المعطـى وشرحه .

وكان اللجوء الى العقل في عصر النبي محدودا ، لان الوحي كان مـا يزال مستمرا ، ولان النبي نفسه كان مرجـع النـاس ، في شؤون دينهـم ودنياهم ، فيجيب عن مسائلهم بالنص القرآني ، او بوحي يوحى اليه ، او باجتهاد منه . وقد نشأ حول اجتهاده تساؤل عن امكان الخطأ فيه . لكن ثبت ان النبي لا يخطىء في كل ما يتصل بمبـادىء الشرع وأحكامه ، لكـن يمكن ان يخطىء فيما يتصل بغيرها ، اي في شؤون الدنيا ، كشؤون الزراعة والتجارة والصناعة (٢٥) .

والسنة النبوية هي التبيان الاول لما جاء في القرآن من الكلي المجمل ، والتطبيق الاول لما جاء فيه من المحكم (٢٦) . ولهذا كانت « بسطا لمختصره، وتفصيلا لمجمله ، وبيانا لمشكله » (٢٧) ، فالسنة « مبينة للقرآن » ، وهي ثلاثة انواع : قول ، وفعل ، واقرار . فالقول ما نطق به الرسول ، والفعل ما حققه وهو « ابلغ في باب التاسي والامتثال من القول المجرد » ، والاقرار هو « ما رآه او سمع به النبي فأقره » (٢٨) . ومن هنا كانت السنة اصلا ثانيا للحكم والحقوق ، وسواء كانت السنة تفريعا على اصل في القرآن ، او شرحا لأمر كلي فيه ، او اقامة لقواعد جديدة ــ فانها كلهـا مستمدة مـن القرآن .

والسنة ، في اللغة ، هي الطريقة المسلوكـة سواء كانت حسنـة او سيئة (٢٩) . يقال : سننت الشيء بالمسن اذا امررته عليه حتى يؤثر فيه سنا ، اي طريقا . ويرى الكسائي ان السنة معناها الدوام .

والسنة ، في الفقه ، هي ما يقابل البدعة . وتعرف ، شرعيا ، بأنهـا « ما صدر عن النبي من قول (الحديث) او فعل او تقرير » . وهي ، بهذا التعريف ، احد الادلة الشرعية الاربعة .

ولا خلاف على صدق السنة ، وانما يختلف في اطلاقها : هل تقتصر على قول النبي وفعله وتقريره، ام تشمل اقوال الصحابة وما فعلوه وقرروه، كما يرى الشاطبي ، وتشمل ما يصدر عن الائمة المعصومين من قول وفعل وتقرير ، كما يرى الشيعة ؟ (٣٠) .

غير ان الدخول في تفاصيل هذا الخلاف خارج عن نطاق ما نذهب اليه. لذلك نكتفي بالتوكيد على ما لا خلاف فيه ، وهو ان السنة اصل من اصول الاسلام . فهي الاصل الثاني ، بعد القرآن ، و « لولاها لما اتضحت معالم الاسلام ، ولنعطل العمل بالقرآن ، ولما امكن ان يستنبط منه حكم واحد ، بكل ما له من شرائط ومواضع » (٣١) . ولهذا فان رفض السنة او التنكر لها ، بحجة الاكتفاء بالقرآن ، انما هو تنكر « لاصل الاسلام وهدم لاهم معالمه وركائز العملية » (٣٢) .

وثمة احاديث كثيرة ، للنبي والصحابة ، تدور حول ضرورة المحافظة على السنة ، والتمسك بها (٣٣) . ويستدل على ذلك او على ما يسمى بحجبنها ، بآيات من القرآن (٣٤) ، ويستدل كذلك بالاجماع (٣٥) ، وبالسنة نفسها ، وبالعقل (٣٦) .

وقد تتباين وجهات النظر في طبيعة الصلة بين السنة والقرآن ، من الوجهة التشريعية : اهي اصل تشريعي مستقل عن القرآن ، ام هي مجرد توضيح للاصول القرآنية ، وهي لذلك غير مستقلة عنه ؟ (٣٧) . غير ان هذا التباين لا يتناول صحة السنة والالتزام بها ، وطاعتها ، وكونها حجة على الامة جمعاء ، كما اشرت سابقا . ويلخص صبحي الصالح هذه المسألة بقوله : « فللسنة ان تنفرد في التشريع حين يسكت القرآن عن التصريح ، ولها ان تقوم بوظيفة التباين حين يترك لها التفصيل والتوضيح » (٣٨) .

ونظرا لتفاوت الصحابة في العلم والفهم ، كان من الطبيعي أن ينشأ تفاوت او اختلاف في علمهم بسنة الرسول وفهمها ، وان ينشأ تبعا لذلك تفاوت في مدى التوافق بين السنة من جهة ، واجتهاد كل منهم واستنباطه في الاحكام التي يواجهها من جهة ثانية . وفي هذا اساس نشأة المذاهب . وقد اجمع اصحابها على وجوب العمل بالسنة وتقديمها ، حيث ثبتت صحتها ، على القياس والنظر ، وكانوا يرجعون ، حين تختلف الاحاديث في مسألة ما ، الى اقوال الصحابة ، الاقرب عهدا بالنبي (٣٩) .

وعلى الرغم مما قيل عن الامام ابي حنيفة من انه يقدم القياس والنظر على النص ، فانه لم يقدمهما الا حيث كان يرى ان النص موضع شبهة ، لا يمكن الاطمئنان اليه (٤٠) .

وتجدر الاشارة هنا الى ان السنة اعم من الحديث النبوي ، لانها تشمل الفعل والقول والتقرير ، والحديث مقصور على القول . لكن « القول اقوى في الدلالة على التشريع من الفعل ، لاحتمال الفعل اختصاصه » ، بالنبي ، « والفعل اقوى من التقرير لان التقرير يطرقه من الاحتمال ما لا لا يطرق الفعل ، ولذلك كان في دلالة التقرير على التشريع خلاف العلماء الذين لا يخالفون في تشريع الفعل » (٤١) .

ويقترن مفهوم السنة بمفهوم الجماعة . وبدا هذا الاقتران منذ بدأ مفهوم السنة يأخذ ، الى جانب شكله الديني ، شكلا اجتماعيا ـ سياسيا. واقترن ، تبعا لذلك ، الانشقاق على الجماعة بالانشقاق على السنة نفسها. وسمي الانشقاق حدثا او بدعة . والنبي نفسه ، فيما يروى ، هو اول من اطلق هذا الاسم : الحدث ، على كل خروج عن الجماعة او السنة . ففي الحديث انه قال : « من احدث في المدينة حدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين » (٤٢) . ويقول صبحي الصالح ان في هذا الحديث « ايماء الى براءة الله ورسوله من كل منشق على الجماعة ، خالع يد الطاعة ، مؤثر البدعة على السنة » (٤٣) ، ويقول ان الحدث هنا مرادف للبدعة .

ثم اتسع النهي عن احداث الحدث في المدينة ، دار السنة ، فصار نهيا شاملا عن احداث الحدث في ديار الاسلام كلها . وهذا ما صاغه النبي في قانون شامل فقال : « شر الامور محدثاتها » (٤٤) ، وقال : « من احدث في امرنا هذا ما ليس فيه فهو رد » (٤٥) .

والنهي عن الحدث او البدعة يعني تمسكا بالسنة والجماعة . وكان هذا التمسك يزداد تبعا لازدياد الخوف من احداث الحدث . وكما رويت للنبي احاديث عن التمسك بالسنة ، رويت كذلك احاديث عن التمسك بالجماعة (٤٦) . وساد روح التمسك ، بالجماعة والسنة حتى اصبح الاب ينصح ابنه قائلا : « يا بني ، اياك والحدث » ، وحتى اصبح الدفاع عن النفس يتكرر في هذه الصيغة : « ما احدثت في الاسلام حدثا ، ولا اخرجت من طاعة يدا » (٤٧) .

ولارتباط السنة بالجماعة ، شكل آخر هو ارتباطها بالامة . ويرى الطبري ان « اصل الامة الجماعة تجتمع على دين واحد ، ثم يكتفي بالخبر عن الامة من الخبر عن الدين لدلالتها عليه ، كما قال جل ثناؤه : « ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة » ، يراد به اهل دين واحد ، وملة واحدة » (٤٨) .

وينتج عن ارتباط السنة بالامة ، مفهوم الطاعة . ولا يقصد بها هنا طاعة السنة والرسول وحسب ، بل طاعة الامة « اولي الامر » فيها . ويستند مفهوم الطاعة الى الآية : يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ، فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ، ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير واحسن تأويلا » (٤٩) . ويفسر الطبري طاعة الرسول بأنها اتباع سنته ، ويقول ان المقصود بأولي الامر ، الامراء والسلاطين والولاة . ويشير الى آراء اخرى تقول بأن المقصود اصحاب السرايا على عهد النبي ، واهل العلم والفقه ، واصحاب محمد ، وبخاصة ابو بكر وعمر (٥٠) . ويورد الطبري حديثين يؤكدان الآية ، وتفسيره لها . الاول يقول : « من اطاعني فقد اطاع الله ، ومن اطاع اميري فقد اطاعني ، ومن عصاني فقد عصى الله ، ومن عصى اميري فقد عصاني» . وجاء في الحديث الثاني : « سيليكم بعدي ولاة فيليكم البر ببره ، والفاجر بفجوره ، فاسمعوا لهم واطيعوا في كل ما وافق الحق ، وصلوا وراءهم ، فان أحسنوا فلكم ولهم ، وان اساؤوا ، فلكم وعليهم » . ويخلص الطبري الى القول ان على المرء المسلم الطاعة فيما احب وكره ، الا ان يؤمر بمعصية، فمن أمر بمعصية فلا طاعة (٥١) .

وتتخذ طاعة الامة شكلا فقهيا ـ سياسيا هو الاجماع . وفي رواية ان الامام الشافعي احتج على الاجماع بهذه الآية : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا » (النساء : ١١٥) ، فالذين يتبعون سبيلا غير سبيل المؤمنين يستحقون الوعيد ، شأن الذين يخالفون الرسول بعدما تبين لهم الهدى . وسبيل المؤمنين الاستدلال بالكتاب والسنة ، او هو السنن التي سنها الرسول وولاة الامر من بعده » (٥٢) ، فالاخذ بهذه السنن « تصديق لكتاب الله ، واستعمال لطاعة الله ، ومعونة على دين الله ، ليس لأحد تغييرها ولا النظر في راي من خالفها » (٥٣) . وفي هذا معنى الاجماع . فالاجماع حق ، والامة لا تجتمع على ضلالة (٥٤) . و « ما دل عليه الاجماع فقد دل عليه الكتاب والسنة » (٥٥) .

ويفترض اتباع السنة ان نميز بين مفهومين : التقليد ، والاقتداء . فالتقليد بالمصطلح الشرعي (٥٦) ، يطلق على معنيين : الاول : حكم وال بكون فلان قاضيا في موضع . والثاني : العمل بقول الغير من غير حجة ، وأريد بالقول ما يعم الفعل والتقرير، تغليبا (٥٧) . فالتقليد اتباع الانسان

غيره ، فيما يقول او يفعل ، معتقدا للحقية ، من غير نظر الى الدليل . كأن هذا المتبع جعل قول الغير او فعله قلادة في عنقه ، من غير مطالبة دليل . كأخذ العامي بقول العامي والمجتهد بقول المجتهد . وعلى هذا ، فلا يكون الرجوع الى الرسول تقليدا له . وكذلك الامر في الاجماع ، وفي رجوع العامي الى المجتهد . فهذا الرجوع اقتداء ، والاقتداء اهتداء (٥٨) . ولو سمي ذلك تقليدا كما يسمى ، في العرف ، اخذ المقلد العامي بقول المجتهد تقليدا ، فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح ومن هنا ، قد يسمى اتباع الصحابة تقليدا باعتبار الصورة . ويضيف التهانوي قائلا : غير المجتهد يلزمه التقليد ، سواء كان عاميا او عالما بطرق صالحة من وجوه علم الاجتهاد . وقيل انما يلزم العالم التقليد بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله . واختلف في جواز التقليد في العقليات كمسائل الاصول ، فقيل بجوازه ، وقيل بوجوبه وان النظر والبحث حرام .

ان في هذا كله ، ما يشير الى انه ليس ثمة حد فاصل بين السنة والاجتهاد (الفكر) من حيث ان الاجتهاد صيغة تفسيرية للسنة ، والى ان الثقافة ، بعامة ، شكل من اشكال الشريعة . وفيه الى ذلك ما يتيح القول ان المتدين او المتسنن لا يفكر ، وانما السنة هي التي تفكر .

III

اما الاصل الثالث فهو الاجماع ، ويعرف بانه « اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على أمر من الامور » (٥٩) . ويكون الاجماع ويؤخذ به حين تعرض قضية لا يكون في احكام الكتاب والسنة نص عليها » (٦٠) . وللاجماع طرق أربع : « الرأي الاجماعى ، التعامل الاجماعي ، رأي بعض المفتين مصحوبا بسكوت الباقين الذين اطلعوا على هذا الرأي ، التعامل لدى بعض المفتين دون ان يكون هذا التعامل قد اعترض عليه من قبل الباقين الذين اطلعوا عليه ايضا » (٦١) . والاجماع هو اجماع «المجتهدين» لا اجماع الناس .

VI

والاجتهاد هو الاصل الرابع ، ويعرف بانه « بذل الجهد في استخراج الاحكام من شواهدها الدالة عليها ، بالنظر المؤدي اليها » (٦٢) ، ولا يصح الاجتهاد الا حين تعرض قضية « ليس في احكام الكتاب والسنة والاجماع

نص عليها » (٦٣) . ويسمى الاجتهاد رأيا وعقلا وقياسا (٦٤) . والاجتهاد « رأي غير مجمع عليه ، فاذا اجمع عليه فهو الاجمـاع » (٦٥) . واساس الاجتهاد ليس الصدور عن حكم العقـل ، وانما هو « الفوص في الكتـاب والسنة ، وتلمس الاشباه والنظائر ، ثم قياس الامور والنظر فيها ، كمـا جاء في كتاب عمر بن الخطـاب الى ابي موسى الاشعري » (٦٦) . فشرط المجتهد ان يتلمس نور القرآن وهدى السنة » (٦٧) .

وفي عهد النبي كان يقتصر على الكتاب والسنة ، فنادراً ما كان يرجع الى الاجتهاد ، ولم يكن هنالك ما يستدعي الاجماع (٦٨) .

هناك ، اذن ، مبدأ للاولية تتسلسل فيه نزلا حجية الاحكام بدءاً من الاصل الاول . فالقرآن هو الاصل الاول ، والسنة تفريع عليه ، والاجماع تفريع على القرآن والسنة ، والاجتهاد تفريع على هذه الاصول الثلاثة .

ويوضح مبدأ الاولية والتسلسل خبر النبي مع القاضي معـاذ حين ارسله الى اليمن فقد قال له : « كيف تصنع ان عرض لك قضاء ؟ قال : اقضي بما في كتاب الله . قال : فان لم يكن في كتاب الله ؟ قال : فبسنـة رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : فـان لم يكن في سنة رسوله ؟ قال : اجتهد رأيي لا آلو » . ويزيد الخبر المروي عن معاذ نفسه ، قائلا : « فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدري ، ثم قال : الحمـد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله » (٦٩) .

وهكذا سلك الخليفة ابو بكر . فكان « اذا ورد عليـه حكم نظـر في كتاب الله تعالى ، فان وجد فيه ما يقضي به قضى به ، وان لم يجـد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فان وجد فيها ما يقضي به قضى به ، فان اعياه ذلك سأل الناس هل علمتم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فيه بقضاء ؟ فربما قام اليه القـوم فيقولون : قضى فيه بكذا وكذا ، فان لم يجد سنة سنها النبي صلى الله عليه وسلم جمع رؤساء النـاس فاستشارهم ، فاذا اجتمـع رأيهم على شيء قضى به » (٧٠) .

وفي المسلك نفسه سار الخليفة عمر ، فكان « اذا اعياه ان يجد ذلك في الكتاب والسنة ، سأل : هل كان ابو بكر قضى به بقضاء ؟ فان كان لابي

بكر قضاء قضى به والا جمع علماء الناس واستشارهم ، فاذا اجتمع رايهم على شيء قضى به » (٧١) .

وكتب عمر الى شريح القاضي : « اذا حضرك امر لا بد منه فانظر ما في كتاب الله فاقض به ، فان لم يكن ففيما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وان لم يكن ففيما قضى به الصالحون وائمة العدل ، فان لم يكن فأنت بالخيار ، فان شئت ان تجتهد رأيك فاجتهد رأيك ، وان شئت أن تؤامرني ، ولا ارى مؤامرتك اياي الا خيرا لك » (٧٢) .

وهذا ما كان يقوله عبدالله بن مسعود : « من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله ، فان لم يكن في كتاب الله فليقض بما قضى فيه نبيه صلى الله عليه وسلم ، فان جاء امر ليس في كتاب الله ولم يقض فيه نبيه صلى الله عليه وآله وسلم فليقض بما قضى به الصالحون ، فان جاء امر ليس في كتاب الله ولم يقض به الصالحون فليجتهد رأيه » (٧٣) . وهكذا كان يفعل جميع الصحابة ، ويقولون القول نفسه (٧٤) .

وتعني الاولية ان الاصل الاول لا يصح ان يلغيه اي حكم ، حتى حين لا ينص صراحة على الامر العارض . ذلك ان هذا الحكم لا يستمد شرعيته، اي قيمته ، الا من كونه مستمدا من روح الاصل الاول . وتعني التسلسلية ان هناك مرتبية او طبقية دينية ، هي القائمة على صحبة النبي ، والطبقية هنا تقوم على اساسين : اول هو القرب من النبي ومرافقته ، والعيش في زمانه . اما الثاني ، فتقوم بموجبه الطبقية على التمسك بالقرآن وفهمه ، اي على اساس ديني ، وهي طبقية « الصالحين » .

وكان الاجتهاد عند الصحابة ينقسم الى ثلاثة انواع : فهو اما انه « بيان وتفسير لنصوص الكتاب والسنة » ، واما انه « قياس على الاشباه والامثال مما في الكتاب والسنة » (٧٥) ، واما انه « الرأي الذي لا يعتمد على نص خاص ، وانما على روح الشريعة المبثوثة في جميع نصوصها معلنة : ان غاية الشرع انما هي المصلحة ، وحيثما وجدت المصلحة فثم شرعة الله ، وان ما رآه المسلمون حسنا ، فهو عند الله حسن » (٧٦) . وهكذا أسس الصحابة ، وبخاصة عمر وعلي ، طريقة الاجتهاد بالرأي والمصلحة ، لكنه ظل اجتهادا نقليا ، مقتبسا من القرآن والسنة ، لا من العقل او التجربة .

وكما حدد الفقهاء الصلة بين المجتهد والنص ، كذلك حددوا الصلة بين الامة والامام . وفي راي المالكية والشافعية والحنبلية ان امامة الامام الجائر لا تعتبر « خلافة نبوية ، ولكنها تعتبر ملكا دنيويا » . ومع ذلك فان طاعته واجبة وان لم يستوف شروط الخلافة . وفي شرح الموطأ لمالك ان رايه وراي أهل السنة، اذا كان الامام جائرا، هو الطاعةلا الخروج. « فالصبر على طاعة الجائر اولى من الخروج عليه ، لما فيه من استبدال الخوف بالامن ، واهراق الدماء وشن الغارات والفساد ، وذلك أعظم من الصبر على جوره وفسقه ، والاصول تشهد والعقل والدين ان اقوى المكروهين اولى بالترك » (٧٧) . ويقول الامام احمد « بوجوب الصبر عند الجور ، ونهى عن الخروج والائتمار نهيا صريحا ولذا روي عنه انه قال : الصبر تحت لواء السلطان على ما كان منه من عدل او جور ، ولا يخرج على الأمراء بالسيف وان جاروا » (٧٨) . ويوجز محمد ابو زهرة موقف الاسلام في هذا الصدد بقوله : « الخلافة النبوية تجب الطاعة المطلقة فيها ، والمختار للخلافة النبوية اذا فسق خرجت خلافته عن معنى الخلافة النبوية وصارت خلافته ملكا عضوضا ، ويستوي مع من لم يختر . وقد اتفق الجمهور بالنسبة له على ثلاثة امور :

١ ــ عدم الخروج عليه حتى لا يؤدي الخروج الى فتنة يضيع فيها الحق ...
٢ ــ لا يطاع في معصية قط ...
٣ ــ كلمة الحق واجبة عند الحاكم ... (٧٩) واذا لم يمكن قولها فيجب انكار الجور بالقلب .

V

كان طبيعيا بعد وفاة الرسول والصحابة ، واتساع الارض الاسلامية، ونمو الحركة العلمية ، وتشعب الفرق ، وحدة الخلاف فيما بينهما، انينشأ خلاف حول فهم النصوص وان تتباين ، تبعا لذلك ، الاراء والاحكام. وهكذا نشأ خلاف حول فهم القرآن ، وحول اصولية السنة : هل هي اصل يكمل القرآن ، وما طريق اعتمادها ، وحول مكانة الصحابي من الاصول ، وحول الاجتهاد وما يتصل به من راي وقياس واستحسان واستصلاح ، وحول الاجماع (٨٠) .

اما فيما يتصل بالخلاف حول فهم القرآن ، فقد نشأ بسبب تجدد الوقائع ، ولم يتناول كونه الاصل الاول للشريعة ، وكونه كتابا منزلا ، وانما

كان مرد الخلاف الى العلم بمراد المتكلم ، ذلك ان هذا المراد ، كان مجهولا، اما لان النصوص مبهمة واما لانها سكتت عن الوقائع .

والعلم بالمراد يعرف من الفاظه ، او من معانيها ، او من علل هذه المعاني ومن هنا نشطت دراسة القرآن من الناحية اللغوية ، لكي يمكن فهم معانيه والفاظها .

وقد تم التميز ، فيما يتعلق بالالفاظ ، بين الخاص والعام . فاللفظ هو ما يخص شيئا واحدا بعينه دون غيره ، اما العام فيشمل الشيء الواحد وغيره (٨١) . والتعبير باللفظ الخاص اوضح في الدلالة واقوى ، من التعبير باللفظ العام . فعلي ، مثلا ، لفظ خاص ، يقابله : انسان ، وهو لفظ عام . لذلك حين نخاطب عليا بقولنا : يا علي ، يكون خطابنا اقوى في دلالته من قولنا له : يا انسان .

وفيما يتعلق بمعاني الالفاظ ، فقد قسم المعنى الى قسمين : معنى يعرف صراحة لان الكلام يقصده مباشرة ، ومعنى يعرف اشارة ، لان الكلام لا يقصده مباشرة . فهناك معنى بالعبارة ، ومعنى بالاشارة (٨٢) . والمعنى الاول اوضح واقوى .

اما فيما يتعلق بعلل المعاني ، اي « العلل المناسبة لكل حكم من الاحكام » ، فمنها ما يكون نقليا ، ومنها ما يكون استنباطيا بالاجماع ، ومنها ما يكون استنباطيا بغير اجماع .

والقواعد التي تتعلق بفهم مراد المتكلم من الفاظه ومعانيها ، هي قواعد البيان والتفسير ، اما قواعد علل المعاني ، فهي قواعد القياس والرأي (٨٣).

اما فيما يتصل بالسنة فيعود سبب الخلاف الى « طول العهد بالنسبة لمن جاء بعد الصحابة وكثرة من تصدروا لرواية السنة ، وشيوع الاحاديث المكذوبة » (٨٤)

واول شكل للخلاف يتمثل في القول بالاقتصار في الاستدلال على الكتاب ، دون السنة واحكامها . لكن اصحاب هذا الراي قبلوا الاخذ بالحديث شريطة ان يكون موافقا للكتاب (٨٥) واستند هؤلاء في ردهم السنة، الى ان القرآن كتب في عهد الرسول وبأمر منه ، اما السنة فلم تكتب في عهده ، ولم يأمر بكتابتها ، وهذا مما يعني انها ليست واجبة التبليغ

كالقرآن . واستندوا كذلك الى ان القرآن تبيان لكل شيء ، ولا حاجة الى السنة كدليل على احكامه ، فالقرآن كاف بنفسه . واستندوا اخيرا الى ان السنة ، في معظمها ، ليست ثابتة ثبوتا قطعيا كالقرآن ، وانما هي ظنية . وكل ما هو ظني عرضة للوهم والشك . اضف الى ذلك انه لا يجوز تفسير او تبيان القطعي بالظني (٨٦) .

وتجاوز الخلاف حول حجية الاستدلال بالسنة ، الى معناها . فمن راي الشيعة الامامية ان اقوال الائمة سنة ، وان السنة لا تروى الا عن امامي ، ولذلك لم يقبلوا الاحاديث التي رويت بطرق اخرى ، الا اذا كانت موافقة لما روي بطريق امامية .

وقد نتج عن ذلك ان القائلين بالسنة وضعوا طريقة للعلم بها ، سميت بعلم اصول الحديث وهو يتناول نقل الحديث ، وناقله ، وشروطه ، كذلك اخذوا يدرسون تاريخ الرواة . وهكذا صار الاخذ بالحديث مشروطا بالتواتر ، والشهرة ، وخبر الواحد (٨٧) . واعتبر اهل السنة ان ما يثبت من الاحاديث بهذه الطرق يوجب التكليف ويلزم بالعمل ، وقالوا ان التواتر « يوجب علم اليقين علما ضروريا بمنزلة العيان » (٨٨) . اما المشهور فيوجب « علم طمأنينة ... يرجح جهة الصدق » (٨٩) . اما خبر الواحد فمن راي اهل الحديث وفي مقدمتهم احمد بن حنبل ، انه يوجب « علم اليقين ، لانه قد اوجب العمل ، ولا عمل من غير علم » . ويخالفهم في ذلك القائلون بالمذهب الحنفي ، اذ يرون ان خبر الواحد « يوجب العمل ولا يوجب علم اليقين » (٩٠) .

كان رد السنة او التشكيك في حجيتها بدء الراي . وساعد في نمو الاعتماد عليه كثرة الوقائع التي لا تماثل الوقائع الماضية ، وذلك لاختلاف الزمان والمكان ، بحيث لم يكن في القرآن ولا في السنة خبر عنها او اثر . وكان طبيعيا ان يميل الى الرأي من كان بعيداً عن بيئة النبوة ، وهكذا نشأ في العراق ، وانقسم بذلك الفقه الى قسمين : فقه الراي ، وفقه الحديث .

وللرأي شرط اساسي هو الاصل الذي يجب ان يعتمد عليه . اما الكتاب واما السنة واما الاجماع . وقد سمي الراي الذي يعتمد على اصل شرعي ، قياسا . ويعرف القياس ، لغة ، بانه التقدير ، ويعرف ، اصطلاحا ، بانه « الحاق امر بآخر في الحكم الشرعي لاتحاد بينهما في العلة » (٩١) . والعلة اما ان تؤخذ من نص شرعي واما ان تستنبط . وثمة اجماع على ان

القياس الذي يعتمد على علة شرعية ، انما هو حجة شرعية (٩٢) . لكن هناك من ينفي حجية القياس الذي يعتمد على علة غير منصوص عليها ، كداوود الظاهري والنظام (٩٣) . فشرط الراي ، اذن ، ان يستند الى اصل شرعي ، والى علة تجمع بين هذا الاصل والقضية الناشئة . دون ذلك لا يصح الراي ، وانما يكون هوى لا رأيا (٩٤) . لذلك لا راي حيث يكون النص متواترا .

ومن الطبيعي ان لا يكون القياس صالحا لنسخ شيء « من الادلة من كتاب او سنة او اجماع او قياس » (٩٥) . فمن ناحية الاصول الثلاثة الاولى ، فانها اقوى من القياس ؛ وهو الاضعف ، والاضعف لا ينسخ الاقوى . ثم انه لا يكون نسخ الا بنص وليس القياس نصا وانما هو «استدلال بالنص» (٩٦) . اما ان القياس لا يصلح لان ينسخ القياس فعائد الى انه ليس نصا .

ويوجز معروف الدواليبي علاقة القياس بالنص والاجماع فيما يلي :

« ١ ــ اذا جاء النص من الكتاب او السنة ودل على غير ما دل عليه القياس السابق ، فقد وجب العمل بالنص لرجحانه على الاستدلال ، كما وجب وقف العمل بالقياس لزوال شرطه وهو فقدان النص ، اذ لا اجتهاد في مورد النص .

٢ ــ اذا جاء الاجماع على غير ما دل عليه القياس السابق ، فقد وجب ايضا وقف العمل بالقياس ، وذلك لرجحان الاجماع في النقل وفي الراي ، على الرأي غير الاجماعي من قياس ونحوه » (٩٧) .

الاستحسان شكل قياسي . وهو « يقوم على الاخذ في مسألة ما بحكم يخالف الحكم المعروف في القياس » ، اما لرجحان علة خفية واستحسانها ، واما لضرورة « توجب مصلحة أو تدفع حرجا » (٩٨) . ويعرف ، اصطلاحا ، بانه « العدول بالمسألة عن حكم نظائرها الى حكم آخر ، لوجه اقوى يقتضي هذا العدول » (٩٩) . والاخذ بالاستحسان نتيجة لنظرة خاصة للشريعة . وهي نظرة ترى ان غاية الشريعة انما هي مصلحة الناس . « فكل امر فيه مصلحة او دفع مضرة ، مطلوب من الشارع ، سواء نص عليه ام لم ينص » (١٠٠) .

الاستصلاح كذلك شكل قياسي ، ويتم اللجوء اليه في كل قضية « لم يرد في الشريعة نص عليها ، ... او امثال تقاس بها » (١٠١) ، ويتم الحكم الاستصلاحي على القواعد الشرعية العامة (١٠٢) .

واذا كان القياس والاستحسان يقتضيان المقارنة بمسائل سابقة ، مناظرة او مشابهة ، فان الاستصلاح لا يستلزم هذه المقارنة ، وانما يستلزم توكيد المصلحة . ومن هنا يعرف الاستصلاح بانه « بناء الاحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسلة » (١٠٣) . وتتقرر هذه المصالح بمقتضى الاصول والقواعد العامة في الشريعة ، وليس بمقتضى نصوص خاصة ، وهي قواعد واصول تحمي هذه المصالح وتقرها بشكل مطلق لا يقيد النص الصريح .

غير ان الاساس في المصلحة يجب ان ينشأ على ما يقصده الشرع ، ومعنى المصلحة وغايتها المحافظة على مقصود الشرع . ويعرف الغزالي المصلحة بقوله : « اما المصلحة فهي عبارة في الاصل عن جلب منفعة او دفع مضرة ، ولسنا نعني ذلك ... لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع . ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو ان يحفظ عليهم : دينهم ، ونفسهم ، وعقلهم ، ونسلهم ، ومالهم . فكل ما يتضمن حفظ هذه الاصول الخمسة فهو مصلحة . وكل ما يفوت هذه الاصول فهو مفسدة ، ودفعه مصلحة » (١٠٤) .

والمذهب الشافعي لم يعتبر المصلحة الا اذا جاء بها النص ، او حملت على النص بالقياس . اما المذهبان المالكي والحنبلي فقد اخذا بالاستصلاح ، دون تقيد بالقياس . وهذا يعني « ان كل عمل فيه مصلحة لا ضرر فيها ، او كان النفع فيه اكبر من الضرر ، فهو مطلوب من غير ان يحتاج الى شاهد خاص لهذا النوع من النفع ، وان كل امر فيه ضرر ولا مصلحة فيه ، او اثمه اكبر من نفعه ، فهو منهي عنه من غير ان يحتاج الى نص خاص » (١٠٥) .

ولئن كان المذهب الحنفي لم يأخذ صراحة بالاستصلاح ، فانه اخذ بالاستحسان . ومعنى الاستحسان ، كما راينا ، هو الخروج عن القاعدة العامة ، وعن الاشباه والنظائر ، لضرورة المصلحة . « ومن قال بذلك فقد قال من باب اولى بالاخذ بالمصلحة المرسلة اذا لم يكن هناك نظائر تعارضها ، ولا قواعد عامة تناقضها » (١٠٦) .

وينتج عن الاستصلاح مبدأ « تغيير الاحكام بتغير الازمان » ، وهو مبدأ يجيز نسخ ما « في الشريعة من بعض الاحكام تبعا لتغير المصلحة في الازمان » (١٠٧) . غير ان لهذا المبدأ قواعد ضابطة ، لا يصح تطبيقه الا اذا اخذ بها . ولتبيان هذه القواعد ، قسمت المصالح الى ثلاث : ضرورات ،

وحاجات ، وتحسينات (١٠٨) ، « والاحكام الشرعية التي شرعت لحفظ الضروريات اهم الاحكام واحقها بالمراعاة ، وتليها الاحكام التي شرعت لتوفير الحاجات ، ثم الاحكام التي شرعت للتحسين والتجميل . ولا يراعى حكم تحسيني اذا كان في مراعاته اخلال بحكم ضروري ، او حاجي ، لان المكمل لا يراعى اذا كان في مراعاته اخلال بما هو مكمل له » (١٠٩) . واولى قواعد الاستصلاح هي ان الضروريات اصل المصالح (١١٠) ، وثانيها هي انه « اذا كان الضروري قد يختل باختلال مكملاته (الحاجيات) كانت المحافظة عليها لاجله مطلوبة ، وانه اذا كانت زينة لا يظهر حسنه الا بها ، كان من الاحق ان لا يخل بها » (١١١) ، وثالثها هي ان كل « تكملة يفضي اعتبارها الى رفض اصلها فلا يصح اشتراطها » (١١٢) . ورابعها هي ان المصالح والمفاسد الراجعة الى الدنيا يجب ان « تفهم على مقتضى ما غلب » ... فان رجحت المصلحة في فعل قيل انه مصلحة وكان مطلوبا ، وان غلبت فيه المفسدة قيل انه مفسدة وكان مهروبا عنه (١١٣) .

اما الاجماع فمعناه اتفاق العلماء من المؤمنين في راي حول مسألة لم يرد عنها نص في القرآن او اثر في السنة ، وهذا ما كان يفعله الصحابة بعد موت النبي . ففي رواية عن سعيد بن المسيب عن علي انه قال : « قلت يا رسول الله الامر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه منك سنة ؟ قال: اجمعوا له العالمين من المؤمنين ، فاجعلوه شورى بينكم ، ولا تقضوا فيه براي واحد » (١١٤) . فالاجماع في عهد الصحابة ليس اتفاق الامة بكاملها، وانما هو اتفاق علمائها ، وليس من شرط هذا الاتفاق ان يتم في الامكنة كلها ، بل شرطه ان يتم في المكان التي تحدث فيه المسألة . وهذا هو النموذج الاول للاجماع ، وقد اصطلح على تسميته بالاجماع الواقعي . وكانت المدينة مكانا له ، باعتبار انها كانت مدينة العلماء . لكن بعد اتساع الارض الاسلامية وتعدد مراكز العلم والعلماء ، نشأ مفهوم آخر للاجماع هو ما اصطلح على تسميته بالاجماع الذاتي ، ويعني اجماع العلماء كلهم ، في الامكنة كلها .

وقد قال الامام مالك بالاجماع الواقعي معلنا ان « الناس تبع لاهل المدينة التي بها نزل القرآن » (١١٥) ، فاهل المدينة « ورثوا علم السنة وفقه الاسلام » (١١٦) ولا فرق في هذا الاجماع ، عند الامام مالك ، بين ان يكون قوليا او عمليا ، وبين ان يكون نقليا او اجتهاديا (١١٧) .

واخذ الامام الشافعي بالمفهوم الذاتي ، وتابعه الامام احمد في مذهبه ،

كذلك يذهب الامام ابو حنيفة ، لكنه اقر الاجماع السكوتي ، الى جانب الاجماع القولي ، بخلاف الامام الشافعي الذي لم يقر غير هذا الاخير ، قائلا: « لا ينسب لساكت قول » (١١٨) .

ولا يصلح الاجماع «ناسخا لشيء من كتاب او سنة او قياس او اجماع، ولا منسوخا بشيء من ذلك » (١١٩) .

وهناك اختلاف آخر في الاجماع حول الاشخاص الذين يتكون منهم . ويرى معظم الفقهاء السنة ان الاجماع لا تنقضه مخالفة القائلين بالامامية ، فهؤلاء في نظر الفقهاء مبتدعون ، والمبتدع لا ينقض اجماعا . واذا كان المبتدعون لا ينقضون الاجماع فانهم ، بالاحرى ، لا يعتبرون من عناصره التي تكونه (١٢٠) .

مقابل ذلك يرى القائلون بالامامية ان الاجماع هو اجماع مجتهديهم ، وحدهم وهو حجة لانه يمثل راي الامام الغائب ويكشف عنه .

ومع ان الامام ابا حنيفة قلل من الاعتماد على الحديث ، واكثر الاخذ بالراي في اوسع معانيه « سواء منه ما كان قياسا او استحسانا او استصلاحا ، مع تقدير تطورات الازمان والاعراف وما يكون لها من تأثير في الاحكام » (١٢١) ، فان الخلاف بين الفقهاء لم يكن يدور حول النص الثابت، بذاته ، بل حول فهمه . فجميع الخلافات التي نشأت ، في هذا المجال، تتصل بالمنهج وحده ، وجميع المناهج تنطلق من الايمان المطلق بالنص الثابت ، وتخضع لسلطانه الكامل .

VI

اصبح اتباع السنة مقياسا لصحة الدين ، وبقدر ما كان العهد بالنبي، واعماله واقواله ، يبتعد ، كان هذا الاتباع يترسخ ويزداد التشبه بصحابته وتابعيهم . ومن هنا نشأت السلفية ، مقابل الابتداع . واخذت الحركة السلفية ، وما تزال ، تمارس نشاطا ببعدين : الاول احياء السنة (١٢٢) ، والثاني اماتة البدعة . فالسلفية اتباع من جهة ، واحياء من جهة ثانية ، ومحاربة لكل بدعة ، من جهة ثالثة .

والبدعة ، في اللغة ، ما كان مخترعا على غير مثال سابق . والابداع

احداث شيء على غير مثال سابق : والابداع في الاصطلاح الفلسفي ، ايجاد غير مسبوق بالعدم ويقابله الصنع وهو ايجاد شيء مسبوق بالعدم . يقول ابن سينا في الاشارات : « الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره ، متعلق به فقط ، دون متوسط من مادة او آلة او زمان » ، فكل مسبوق بعدم مسبوق بزمان ومادة . والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث. فالتكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي . هو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود . والمراد بالاخراج مبدأ الاخراج لا المفهوم الاضافي الاعتباري . ويعبر عنه بالفعل ، والخلق والتخليق والاحداث والاختراع ونحو ذلك من الابداع والصنع بل الترزيق والتصوير والاحياء . والاحداث ان يكون من الشيء وجود زماني . اما الابداع فاقدم منهما ، لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين ، والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر . وهما ، اذن مترتبان عليه ، وهو اقرب منهما الى العلة الاولى ، فالابداع اخراج الشيء من العدم الى الوجود بغير مادة ، فان له ، بالنسبة الى الاحداث والتكوين ، مزيد خصوص ، اذ يشترط فيه انتفاء المادة ، فهو يخص المجردات (١٢٣) .

والابداع عند البلغاء ان يشتمل الكلام على عدة ضروب من البديع ، وهي : المناسبة التامة ، الاستعارة ، الطباق ، المجاز ، الاشارة ، الارداف ، التمثيل ، التعليل ، صحة التقسيم ، الاحتراس ، حسن النسق وائتلاف اللفظ مع المعنى ، الايجاز ، التسهيم (اي ان يدل اول الكلام على آخره) ، التهذيب ، الخلو من عقادة التركيب ، حسن البيان ، التمكين . وقد مثل التهانوي على هذا كله نقلا عن ابن ابي الاصبع بالآية : « وقيل يا أرض ابلعي ماءك ، ويا سماء أقلعي ، وغيض الماء ، وقضي الأمر، واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين » (١٢٤) . ففي هذه الاية عشرون ضربا من البديع.

اما البدعة في الشرع فهي ما احدث على خلاف امر الشارع ودليله الخاص والعام او هي اعتقاد ما احدث على خلاف المعروف عن النبي ، لا بمعاندة ، بل بنوع شبهة ، وفيه اشارة الى انه لا يكون له اصل في الشرع ايضا ، بل مجرد احداث بلا مناسبة شرعية اخذا من قوله (ص) : « من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد » . وقيل لا بمعاندة لان ما يكون بمعاندة فهو كفر . والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت كأدلة المبتدعين (١٢٥) . والمبتدع ، في الشرع ، هو من خالف اهل السنة اعتقادا . ويسمى المبتدعون

باهل البدع واهل الاهواء . ولا يسمى الكافر مبتدعا . لكن المبتدع قد يكون مبتدعا ببدعة تتضمن الكفر ، كأن يعتقد ما يستلزم الكفر ، سواء كان مما اتفق على التكفير بها ، كحلول الاله في علي ، او اختلف في التكفير بها ، كالقول بخلق القرآن .

والبدع خمسة احكام : واجبة ، وهي الاشتغال بالعلوم العربية التي يتوقف عليها فهم الكتاب والسنة ، كالنحو والصرف والمعاني والبيان واللغة، بخلاف العروض والقوافي ، ومحرمة وهي مذاهب سائر اهل البدع المخالفة لما عليه اهل السنة والجماعة . ومندوبة ، وهي احداث الرباطات والمدارس. ومكروهة ، وهي زخرفة المساجد وتزويق المصاحف . ومباحة ، وهي التوسع في لذيذ المآكل والمشارب والملابس (١٢٦) .

ويعرف الامام الشافعي البدعة بانها « ما احدث وخالف كتابا او سنة او اجماعا او اثرا » وهذه هي « البدعة الضالة » ، « وما أحدث من الخير ولم يخالف شيئا من ذلك فهو البدعة المحمودة » (١٢٧) .

وتتجلى البدعة الضالة في اشكال مختلفة . منها الردة ، وهو ما تشير اليه الآية : « ومن يرتدد منكم عن دينه ، فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة ، وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون»(١٢٨). وهذه الردة فتنة ، اي شرك بالله ، كما يفسرها الطبري (١٢) ، « والفتنة اكبر من القتل » (١٣٠) .

ومن أشكال البدعة ، التفرقة . وهو ما تشير اليه الآية : « وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ، ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون » (١٣١) وفي تفسير الطبري ان الصراط الطريق الذي ارتضاه الله لعباده ، وهو طريق قويم لا اعوجاج به عن الحق ، فاتبعوه، اي فاعلموا به واجعلوه لانفسكم منهاجا تسلكونه . ولا تتبعوا السبل ، اي لا تسلكوا طريقا سواه ، ولا تتخذوا منهجا غيره ، ولا تبغوا دينا خلافه . ويفسر الطبري السبل بانها البدع والشهوات ، وهي اليهودية والنصرانية والمجوسية وعبادة الاوثان وغير ذلك من الملل ، فانها بدع وضلالات (١٣٢) .

وتشير الى التفرقة آية ثانية هي : « ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء ، انما امرهم الى الله ، ثم ينبئهم بما كانوا

يعملون » (١٣٣) . ويقول الطبري ، نقلا عن ابي هريرة ، أن النبي يقول في هذه الآية ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء وليسوا منك، انما هم اهل البدع واهل الشبهات واهل الضلالة من هذه الامة(١٣٤).

وتشير الى التفرقة آية ثالثة : « واعتصموا بحبل الله ولا تفرقوا ... ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم . يوم تبيض وجوه وتسود وجوه » (١٣٥) ، ويروى عن ابن عباس انه قال في تفسير هذه الآية : « تبيض وجوه أهل السنة والجماعة ، وتسود وجوه اهل البدعة والفرقة » (١٣٦) .

وفي الدر المنثور للسيوطي (٢/٦٣) جاء ان ابن ابي حاتم وابا نصر في « الابانة » والخطيب في تاريخه ، واللالكائي في « السنة » اخرجوا عن ابن عباس في هذه الآية قوله : « تبيض وجوه أهل السنة والجماعة ، وتسود وجوه اهل البدع والضلالة » . ويرد المعنى نفسه في مقدمة الامام احمد بن حنبل لرسالته « الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله » . حيث يقول عنهم : « عقدوا الوية البدعة ، واطلقوا عنان الفتنة ، فهم مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون على مفارقة الكتاب » (١٣٧) .

ولكي يحفظ الانسان نفسه من ارتكاب البدعة ، يجب عليه الا يلجأ الى رأيه ، وانما عليه ان يتمسك براي السنة ويكتفي به . وعن هذا يعبر الامام الشافعي ، بقوله :

كل العلوم ، سوى القرآن ، مشغلة الا الحديث وعلم الفقه في الدين
العلم ما كان فيه قال حدثنا وما سوى ذاك وسواس الشياطين (١٣٨)

ويسفه الشافعي اللجوء الى الراي ، فيقول :

لم يفتأ الناس حتى احدثوا بدعا في الدين بالراي، لم يبعث بها الرسل(١٣٩)

فاستخدام الراي بدعة او يؤدي الى البدعة ، اي انه يحيد بصاحبه عن الاصل . وكان الشافعي يصف الحديث بانه الاصل ، وجاء ذلك في قوله : « اذا رايت رجلا من اصحاب الحديث ، فكأنما رايت رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، جزاهم الله خيرا حفظوا لنا الاصل، فلهم علينا الفضل » (١٤٠) .

ومن يستخدم رأيه يكون اول في الابتداع . وفي القرآن ما يشير الى ان النبي لم يكن اول ، توكيدا على انه يتابع رسالة ، وعلى انه ليس هو الذي يقول ، بل الله ، فهو يتلقى وينقل . وهكذا يجب ان يفعل الناس بعده : ان ينقلوا ما القي اليهم . والآية المقصودة هنا هي : « قل ما كنت بدعا من الرسل ، وما ادري ما يفعل بي ولا بكم ، ان اتبع الا ما يوحى الي ، وما أنا الا نذير مبين » (١٤١) . ويفسرها الطبري قائلا : ما كنت اول رسل الله التي ارسلها الى خلقه ، قد كان من قبلي له رسل كثيرة ارسلت الى امم قبلكم (١٤٢) . ويقال : هو بدع في هذا الامر وبديع فيه ، اذا كان فيه اول (١٤٣) . والمبتدع الاول ، من هذه الناحية ، هو الشيطان . ولذلك فان اقرب الناس الى الله هو اول من اتبع نبيه ، وابعدهم عن الله هو اول من اتبع الشيطان . وفي الرواية ان اول ما نزل جبريل على النبي علمه الاستعاذة . « قال : يا محمد ، قل استعيذ بالسميع العليم من الشيطان الرجيم . ثم قال : قل بسم الله الرحمن الرحيم . ثم قال : اقرأ باسم ربك الذي خلق » (١٤٤) .

وتعني الاستعاذة الاستجارة بالله من الشيطان ان يضر في الدين او يصد عنه . والشيطان ، لغة ، كل متمرد سواء كان جنيا او انسيا، حيوانا او شيئا . و « سمي المتمرد من كل شيء شيطانا لمفارقة اخلاقه وافعاله اخلاق سائر جنسه وافعاله ، وبعده عن الخير » (١٤٥) . وربما كانت لفظة الشيطان مأخوذة من الشطن ، اي البعد (١٤٦) .

وكل شيطان رجيم ، اي ملعون او مشتوم (١٤٧) . وتوضح كلمة ابليس البعد الديني لكلمة شيطان . فابليس من الابلاس ، اي اليأس من الخير . فابليس « ابلسه الله من الخير كله ، وجعله شيطانا رجيما ، عقوبة لمعصيته » (١٤٨) .

نخلص من هذا كله الى القول ان البدعة هي الفعل ، وكل من فعل فعلا مبدع . والبدعة هي ايضا قول لم يسبق اليه قائله ، والمبدع او المبتدع في الدين هو من يحدث فيه ما لم يسبقه اليه غيره . وكل محدث قولا او فعلا لم يتقدمه فيه متقدم ، تسميه العرب مبتدعا . يقول الاعشي :

يرعى الى قول سادات الرجال اذا ابدوا له الحزم او ما شاءه ابتدعا

ويقول رؤبة بن العجاج : « ... فليس وجه الحق ان تبدعا » . اي ان

تحدث في الدين ما لم يكن فيه . والبدعة ، اذن ، تتضمن شيئين : انعدام المثال ، وانعدام التعلم . فكأن البدعة تتصل بالفطرة . ومعنى ان الله مبدع هو انه ابدع « الاشياء لا على مثال تقدم ، ولا من احد تعلم » (١٤٩) ، فهو باريء العالم من غير اصل او مثال « احتذاه » ، ومن هنا يسمى الله المبدىء . فعمل الله هو ، وحده ، البدعة . لكن هذه البدعة هي ، بالنسبة الى المخلوقين ، سنة يجب الاقتداء بها . وكل ما يأتيه الانسان مما « ليس له اصل في الكتاب والسنة واجماع الامة » (١٥٠) بدعة . فهي اذن خروج وكل خارج يصدر عن نفسه ، لا عن غيره ، سواء كان الغير شخصا او عملا او قولا . ومن هنا ارتبطت البدعة بالهوى ، والسنة بالحكمة . يقول الحيري (١٥١) : « من امر السنة على نفسه قولا وفعلا نطق بالحكمة ، ومن امر الهوى على نفسه نطق بالبدعة » . وجاء في تفسير الآية « ويعلمهم الكتاب والحكمة (سورة البقرة، آية ٢٩) ان الحكمة هي السنة (١٥٢) ، وهكذا يقترن العمل بالبدعة بالعمل لهدم السنة ، وبالتالي الاسلام . وفي حديث عن النبي انه قال : « من مشى الى صاحب بدعة ليوقره فقد اعان على هدم الاسلام » (١٥٣) والبدعة ، اذن، هي الهوى الذي يحدث ما لم يكن . والمبتدع هو الذي خلا قلبه من نور الايمان .

والبديع ، اي المبدع ، من اسماء الله الحسنى . فلله ، وحده ، الابداع والبدعة . فالابداع صفة من صفات ذاته . ولا يجوز للمخلوق ان يتصف بصفة من صفات الذات الالهية . فهذه قديمة ، وذات المخلوق حادثة . ولا يجوز قيام الصفة القديمة بالذات الحادثة (١٥٤) ، كما انه « لا يجوز قيام الصفة الحادثة بالذات القديمة » . فالبدعة ، اذن ، نوع من اتصاف المخلوق بصفة ذاتية للخلق ، فهي خروج عن الدين وانسلاخ عنه ، لان كل مبتدع انما يضع نفسه مكان الله ، ولذلك فان ابتداعه يلغي او ينفي ابداع الله (١٥٥) .

وهكذا يتضح ان معنى السنة يتوحد بمعنى القديم . وسوف نرى ان هذا المعنى نفسه كان اساس النظرة الى اللغة والشعر ، في ايديولوجية الثبات او الاتباع .

SS

الفصل الثاني

في الحركة اللغوية

لعل خير ما يساعدنا على فهم الدلالة العميقة لموقف علماء اللغة من الشعراء ، هو ان نفهم السبب الذي يكمن وراء التمسك بالاصل اللغوي (١) . وليس من شك في ان هذا السبب يعود الى الربط بين اللغة والدين ربطا جوهريا . فقد فسرت الاية : « وعلم آدم الاسماء كلها » (٢) ، بان الله علم آدم اللغة العربية ، وهي اذن قديمة قدم آدم . ومن هنا كان الدين عاملا اول في دراسة اللغة والشعر الجاهليين ، فقد كانت هذه الدراسة اللغوية ـ الشعرية وسيلة لمعرفة الدين بعامة ، ولفهم القرآن بخاصة (٣) . ويقول ابن عباس في تفسير هذه الآية، ان الله الذي علم آدم الاسماء التي يتعارف بها الناس (٤) . ويرى ابن عساكر ان آدم تكلم اللغة العربية ، وهو في الجنة (٥). فاللغة العربية ، بحسب هذه النظرة ، قديمة الهية ، وينبغي على من يقوم بروايتها ان يسلك ازاءها سلوكه ازاء رواية الحديث (٦). وفي هذا المنظور جمع الشعر الجاهلي واعتبرت لغته مقياسا للاصالة اللغوية . وابن عباس ، فيما يروى ، هو اول من استعان بالشعر الجاهلي ليفسر القرآن (٧) وكان الشرط الاول لمن يفسر القرآن ان يكون عالما باللغة (٨) . وهذا يعني ان المعرفة بالشعر الجاهلي شرط اساسي لمعرفة الاعجاز القرآني . فبقدر نصيب العربي من لغته ، سليقة وذوقا ، يفهم اعجاز القرآن ، فيدرك ان طاقة العربي تعجز عن الاتيان بمثله ، ويؤمن بالتالي انه وحي . وهكذا كان العربي ينظر الى القرآن في بدايات الاسلام من حيث انه لغة اكثر مما ينظر اليه من حيث انه مضمون ديني . وكانت اللغة سببا لرفضه او قبوله . فقد كان القرشيون يحذرون الناس من الاصغاء اليه ، واصفين كلامه بانه سحر يفرق بين الاب وابنه

وعشيرته (٩) . ويروى ، بالمقابل ، ان عمرا اخذ بسورة طه وهو يسمعها ، فأسلم (١٠) . كذلك اسلم سعد بن معاذ ، واسيد بن حضير ، مأخوذين بسماعهما القرآن (١١) . وحدث الامر نفسه مع جبير بن مطعم حين سمع سورة الطور ، وبخاصة هاتين الآيتين : « ان عذاب ربك لواقع ، ما له من دافع » (١٢) . وحين سمع نفر من الانصار الى النبي في مكة يقرأ القرآن آمنوا به وعادوا الى المدينة فاظهروا الدين بها ، فلم يبق بيت من بيوت الانصار الا وفيه قرآن. وقد روي عن بعضهم انه قال : فتحت الامصار بالسيوف وفتحت المدينة بالقرآن » (١٣) . بل الجن نفسها لما سمعته لم تتمالك ان قالت : « انا سمعنا قرآنا عجبا يهدي الى الرشد فآمنا به » (١٤) . وربما كان هذا كله سببا أول في دفع القاضي الباقلاني الى القول ان اكثر العرب فصاحة كان اسبقهم الى الاسلام ، اما الذين لم يكونوا « في البلاغة على حدود النهاية » (١٥) فقد تأخروا في اعلان اسلامهم . ولو كان العرب « في الفصاحة على مرتبة واحدة ، وكانت صوارفهم واسبابهم متفقة ، لتوافوا الى القبول بالاسلام جملة واحدة » (١٦) .

كان من الطبيعي اذن ان يقبل العرب على دراسة الظاهرة القرآنية المعجزة . وكانت هذه الدراسة في بادىء الامر ، تفسيرا ، وضع اسسه الاولى ابن عباس . وكان التفسير يكشف عن معاني القرآن واسلوبه ، بطريقة المقارنة بينه وبين الشعر العربي الجاهلي واسلوبه . والتفسير يفترض العلم باللغة ، في المقام الاول ، ومن هنا نشأ الاهتمام بجمع تراث الجاهلية اللغوي ، من شعر وخطب وامثال وسجع .

وقد تبلورت الدراسات القرآنية في ثلاثة اتجاهات رئيسية : الاتجاه التفسيري التقليدي الذي يقوم على جمع الاحاديث والاخبار والسير وعادات العرب واخبارهم ودعمها ببعض الشواهد الشعرية . وهذا التفسير نقلي ، مأخوذ من الصحابة والتابعين ، وربما رفع الى النبي نفسه . وابرز مثل على هذا الاتجاه كتاب الطبري : « جامع البيان » .

اما الاتجاه الثاني فهو الاتجاه اللغوي النحوي ، وقد عني اصحابه بدراسة لغة القرآن ، وتراكيبها ، وغريب الفاظها : فحاولوا ان يميزوا بين الاصيل العربي والدخيل الاجنبي (الفارسي او الحبشي او النبطي او الرومي ... الخ .) كما فعل ابو عبيدة في « مجاز القرآن » وابن قتيبة في « مشكل القرآن » والطبري في مقدمة تفسيره : جامع البيان . وحاولوا كذلك ان يحددوا مدلول اللفظة ، وصلة اللفظ بالمعنى العام للعبارة ، كما فعل

الاصمعي في كتاب « الاضداد » ، وان يدرسوا من ثم نغمية اللفظ وموسيقيته كما فعل الاصمعي في كتاب « الاجناس » .

والاتجاه الثالث هو الاتجاه البياني الذي عني بدراسة نظم القرآن ، وحاول ان يوضح كيف ان القرآن كتابة عربية ، اي جارية على الاسلوب العربي ، والعادة العربية في نظم الكلام ، وكيف انه في الوقت نفسه كان جديدا ، بل كان معجزا : خرق هذه العادة ، حتى ذهب الباقلاني الى القول انه « خارج » عن اساليب العرب وعاداتهم في فن القول .

واقترنت هذه الدراسات بالتشديد المطلق على أن لغة القرآن عربية خالصة ، لا تخالطها العجمة . يقول ابو عبيدة معمر بن المثنى (توفي سنة ٢١٠ هـ .) وهو من أوائل الذين درسوا لغة القرآن : « نزل القرآن بلسان عربي مبين ، فمن زعم ان فيه غير العربية فقد اعظم القول ، ومن زعم ان طه بالنبطية فقد اكبر ، وان لم يعلم ما هو ، فهو افتتاح كلام وهو اسم للسورة وشعار لها . وقد يوافق اللفظ اللفظ ويقاربه ومعناهما واحد ، واحدهما بالعربية والاخر بالفارسية او غيرها . فمن ذلك الاستبرق بالعربية ، وهو الغليظ من الديباج ، وهو ، بالفارسية استبره ، وكوز وهو بالعربية جوز ، واشباه هذا كثير . ومن زعم ان « حجارة من سجيل » (١٠٥/٤) بالفارسية فقد اعظم » (١٧) .

ويتضمن هذا الانكار لورود كلمات اعجمية في القرآن ، افرادا للغة العربية عن غيرها من اللغات ، واعتبارها وحيا لا يخضع للتطور ، ولا يجوز عليها التغير . ومن ثم القول بانها اصل لا يفتقر الى غيره ، بل اللغات كلها مفتقرة اليها ، فقد خصها الله بما لم يخص به جميع اللغات ، وخص العرب بها دون غيرهم من الشعوب ، وجعل منها « علم » الاسلام ، كما جعل « فلق البحر ، واليد ، والعصا ، وتفجر الحجر في التيه بالماء والرواء » ، « علم » موسى ، وجعل « احياء الموتى ، وخلق الطير من الطين ، وابراء الاكمه والابرص » ، « علما » لعيسى . وزمن موسى هو « زمن السحر » ، وزمن عيسى هو « زمن الطب » ، اما زمن محمد فهو « زمن البيان » (١٨) .

غير ان الامر الواقع هو دخول مفردات كثيرة من اللغات الاخرى الى اللغة العربية ، قبل نشوء الاسلام (١٩) وبعده . وكان معظمها مما يعبر عن اشياء مادية ، طبيعية او حضارية ، لم يألفها العرب في بيئتهم ، كأسماء الطير

والزهر ، وكأسماء الخمر والادوات المنزلية . وكان الشعراء هم الذين يقومون ، في بداية الامر ، باستعارة هذه المفردات . والمثالان البارزان في هذا الصدد هما الاعشى وعدي بن زيد العبادي . وازدادت هذه الاستعارة في العصر الاموي ، وبلغت اوجها في العصر العباسي .

وحين بدا التأليف العلمي والفلسفي كثرت المفردات غير العربية وبخاصة في الكتب التي الفها الفلاسفة والعلماء المنحدرون من اصل غير عربي، كالفارابي والرازي وابن سينا .

وقد رافق ادخال (٢٠) الكلمات غير العربية الى اللغة العربية جدل تناول المبدا ذاته ، بالاضافة الى الطريقة . فما دخل من هذه الكلمات في النسيج البنيوي للفظ العربي ، سمي معربا وقبله علماء اللغة ، واصبح جزءا من العربية (٢١) . لكن ما دخل منها وظل محافظا على صورته الاصلية ، فقد تردد اللغويون الاوائل في قبوله وسموه اعجميا دخيلا ، ليميزوا بينه وبين العربي الاصيل (٢٢) .

ويوجز ابراهيم انيس المعايير التي قررها المؤلفون العرب للتفريق بين الاصيل والدخيل في سبعة :

١ ــ لا تجتمع الجيم والقاف في كلمة عربية الاصل .

٢ ــ لا تجتمع الجيم والصاد .

٣ ــ ولا تجتمع الجيم والطاء .

٤ ــ ولا تقع نون وبعدها مباشرة راء ، في اللفظ العربي .

٥ ــ ولا تكون الزاي بعد دال .

٦ ــ ولا تجتمع الزاي والذال مع السين .

٧ ــ ولا تخلو الكلمة العربية ، الرباعية او الخماسية الاصل ، من حرف من حروف الذلاقة : ل، ر، ن. م. ف. ب. باستثناء كلمة عسجد (٢٣) .

وقرر علماء اللغة ، بالاضافة الى ما سبق ، ان صيغ : فعالان ، (مثل خراسان) ، وفاعيل (مثل آمين) وفعلل (مثل درهم) صيغ غير عربية (٢٤).

وينتقد ابراهيم انيس هؤلاء العلماء فيرى انهم « لم يكونوا على دراية

كافية بشقيقات اللغة العربية من لغات سامية تنتمي كلها الى أرومة واحدة ، فعمدوا الى الفاظ سريانية او عبرية او آرامية واعتبروها من الدخيل على العربية ، غير مدركين ان هذه اللغات قد انحدرت كلها من اصل واحد ، وربما اخذت الكلمة الواحدة السامية الاصل صورا متعددة في هذه اللغات الاخوات. ولا يصح لهذا ان تعد امثال هذه الكلمات اجنبية عن اللغة العربية » (٢٥) .

II

يبدو ، من هنا ، ان التشدد في المبدأ الذي يرفض الاخذ من اللغات الاخرى ، تعريبا او اقتراضا ، يعود الى ان اللغة العربية لغة القرآن . والقرآن كامل ، وما نزل به الكامل ، كامل ، بالضرورة . والكمال يعني ، من جهة ، ضرورة الاحتفاظ بطابع هذه اللغة وخصائصها ، ويعني من جهة ثانية ، انها مستغنية بذاتها عن التأثر لانها ليست ناقصة لكي تكون محتاجة الى غيرها بل انها الاكثر فصاحة . وقد تتفوق الامم على العرب في اشياء كثيرة الا في الفصاحة ، اي في اللغة . ولذلك فان اللغات الاخرى هي التي تحتاج ، على العكس ، الى الاخذ من العربية ، والى الاقتداء بها . انها اذن اساس ثابت ووسيلة التشبه بالاساس انما هو القياس . والقياس ، كما يعرفه المناطقة ، هو استنباط مجهول من معلوم . ويعني ، في اللغة ان يشتق اللغوي صيغة من مادة لغوية على نسق صيغة مألوفة في مادة اخرى . وبعبارة ثانية هي ان يستخرج صيغة مجهولة ، بالاستناد الى صيغة معلومة . وقد تكون الصيغة صيغة كلمة ، او عبارة ، او طريقة استعمال . والغاية من الاخذ بالقياس هي التوسع اللغوي . وقد اخذ البصريون بالقياس ، بينما اخذ الكوفيون بالسماع. ويحدد ابراهيم انيس الفرق بين البصريين والكوفيين بقوله : « كان البصريون من اللغويين اهل منطق وفلسفة لغوية او اجتهاد في اللغة ، يستنبطون ويؤولون ويخرجون ويعللون . ويضعون الاحكام على حسب اجتهادهم في بعض الاحيان. اما الكوفيون فيبدو انهم قد اعتزوا بالنصوص التي انحدرت اليهم من العرب اعتزازا كبيرا فلم يشاؤوا ان يفرطوا في اي نص من نصوص العرب حتى ولو كان هذا النص وحيدا فريدا ... فموقف البصريين كان يشبه موقف المعتزلة من المسائل الدينية ، في حين ان موقف الكوفيين من اللغة كان يشبه موقف اهل السنة » (٢٦) .

والواقع ان القياس اللغوي اقترن بالقياس الفقهي ، وافاد كلاهما من الآخر . يروى في هذا الصدد ان بشرا المريسي المعتزلي قال للفراء : « اريد ان

أسألك مسألة في الفقه : ما تقول في رجل سها في سجدتي السهو ؟ قال : لا شيء عليه . قال : من اين لك ذلك ؟ قال : قسته على مذاهبنا في العربيـة . وذلك ان المصغر لا يصغر ، وكذلك لا يلتفت الى السهو في السهو » (٢٧) . ويشير ابن جني الى افادة اللغويين والنحويين من علل الفقهاء ، فيقول : « انما ينتزع اصحابنا منها (٢٨) العلل لانهم يجدونها منثورة في اثناء كلامهم ، فيجمع بعضها الى بعض بالملاحظة والرفق » (٢٩) . وكان ابن الانباري يرى ان القياس النحوي كالقياس في الفقه « بينهما من المناسبة ما لا خفاء فيه ، لان النحـو معقول من منقول ، كما ان الفقه معقول من منقول » (٣٠) .

وكان القصد من القياس « وضع الاحكام العامة للغة ، او وضع القواعد لتلك النصوص التي انحدرت اليهم » (٣١) . وبهذا المعنى يشير ابن سلام في طبقات الشعراء الى ان ابا الاسود الدؤلي هو اول من وضع قياس العربية . وحين اتسع التغير وعمق ، نشأت حياة جديدة فنشأت عند علماء اللغة حاجة الى الفاظ جديدة تعبر عن هذه الحياة الجديدة . لكن مثل هذه الحاجة لـم يكن ليلبيها القياس القديم ، فنشأ قياس جديد لاستنباط صيغ او دلالات او تراكيب جديدة ، واكتمل هذا القياس عند ابي علي الفارسي حتى انـه اعتبر زعيم المدرسة القياسية في القرن الرابع الهجري (٣٢) وكان ابو علي الفارسي يؤكد هذا القياس فيقول : « لأن اخطىء في خمسين مسألة مما بابه الرواية ، خير عندي من ان اخطىء في مسألة واحدة مما بابه القياس » (٣٣) وهكـذا تطور القياس من كونه يؤسس ما روي في قاعدة عامة ، فاصبح يستنبط حالات جديدة ، وقواعد جديدة .

وخير ما يعبر عن موقف المدرسة البصرية في هذا الصدد ما روي عن ابي عمرو بن العلاء حين سئل : « خبرني عما وضعت مما سميته عربية ، ايدخل فيه كلام العرب كله ؟ » ، فاجابه : لا ، فقال السائل : فماذا انت صانع فيمـا خالفتك فيه العرب وهي حجة ؟ فرد قائلا : اعمل على الاكثر ، واسمي ما خالفني لغات » (٣٤) . اي انه يؤسس القاعدة على الامثلة الكثيرة ، أو عـلى الحالة التي تكون امثلتها هـي الاكثر . اما قياس ابـي علي الفارسي فهـو استنباط كلمات جديدة لم تسمع ولم ترو عن العرب ، لكن استنباطها يتـم « قياسا على ما سمع وروي » عنهم . ويسوغ ابن جني هذا القياس بقوله في الخصائص : ليس من شرط المقيس عليه الكثرة ، فقـد يقاس على القليـل لموافقته للقياس ، وقد لا يقاس على الكثير لمخالفتـه للقياس (٣٥) . وهـذا النوع هو ما سمي « المطرد قياسا لا سماعا » (٣٦) . وقد عبر ابو علي الفارسي

من معنى هذا القياس بقوله : « ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب » . اي انه ليس « مثله » او « شبيها به » ، وانما هو جزء منه .

هكذا عرفت مباحث اللغة اتجاهين : الاتجاه النقلي او السماعي وهو اتجاه مدرسة الكوفة المتعصبة للنص ، والاتجاه القياسي الاجتهادي او العقلي وهو اتجاه مدرسة البصرة التي كانت تسمي النصوص التي تخالف ما اقامته من احكام وقواعد نصوصا شاذة ، وقد نما هذا الاتجاه واصبح اكثر اعتمادا على الاجتهاد والعقل عند ابي علي الفارسي وابن جني . وبما ان « اللغة لا تورث بل تكتسب » فهي « ملك من يتعلمها لا اثر للوراثة أو الجنس فيها » ، فان هذا الاتجاه يبدو ، في ضوء التقدم الانساني ، وبخاصة في ضوء علم اللغات او الالسنية انه الاتجاه الصحيح .

ويرجع ابراهيم انيس سبب الخلاف بين علماء العربية الاقدمين في مسألة القياس الى اختلافهم في معنى السليقة اللغوية ، وتقعيد القواعد اللغوية ، ودور القياس . فالسليقة نوع من التعلم اي من الاكتساب، وليست فطرية وراثة او جنس . وتقعيد القواعد يتم استنادا الى اللغة النموذجية الشائعة ، دون اعتبار للهجات الخاصة . وهذا ما لم يدركه علماء العربية القدامى الذين اعتبروا اللهجات كلها ، على تفاوتها وتباينها ، حجة توضع القواعد استنادا اليها . وهكذا اضطربت القواعد ، واختلفت الآراء في المسألة الواحدة . ومرد ذلك الى انهم اضفوا طابع القداسة على كل ما نطق به العرب. اما حقيقة القياس فليست في العودة الدائمة الى النصوص التي سمعت عن العرب ، بل هي في العودة الى مخزون اللغة في حافظة الانسان . وليست ايضا في شيوع الظاهرة وحسب ، بل في طاقة هذا المخزون وتفاعلها مع الوجدان ، وعلى هذا فان القياس لا يجوز ان يقصر على « علماء اللغة » ، وانما يجب ان يقوم به كل من « يوثق به » من الادباء والشعراء (٣٧) .

III

يصف الجاحظ الدولة الاموية بانها « عربية اعرابية » (٣٨) . يكشف لنا هذا الوصف عن سياسة الدولة الاموية ، من الناحيتين القومية والثقافية. من الناحية الاولى كانت العصبية العربية روح الدولة والمدار الذي تدور عليه . وقد تجسدت هذه العصبية في المجالين النظري والعملي ، فاهمل غير العرب ، ومنعوا حقوقا كثيرة في طليعتها وظائف الامامة والقضاء (٣٩) . ومن

الناحية الثانية كانت السلفية اللغوية ــ الدينية روح الدولة ايضا والمدار الذي تدور عليه . وتجسد ذلك في المحافظة على اللغة والدين كما تركهما السلف ، وفي اعتبارهما جزءا جوهريا من الكيان القومي للعرب .

وكان لا بد لهذه السياسة ان تجد من يعارضها ، ويطرح بديلا لهما . . وطبيعي ان تلعب العناصر غير العربية دورا بارزا في هذه المعارضة . غير ان هذه المعارضة لم تكن رفضا للدين او اللغة او العروبة ، وانما كانت نوعا من المطالبة بفهمها فهما جديدا ، في ضوء الحياة الجديدة . كانت ، بتعبير آخر ، تريد ان تعطي لهذه الحياة طابعا جديدا هو ما يمكن تسميته بالاسلاموية ، فتتخطى بذلك طابع الجاهلية او العروبوية العنصرية ، وهو ما رفضه الاسلام نفسه . وتحل بذلك مقولة المسلم ، ايا كان ، محل مقولة العربي . وبقدر ما كانت العنصرية العربية تبالغ في اعتبار اللغة والدين بمثابة حق موروث خاص بها ، كانت النزعة المعارضة تبالغ هي ايضا في رفض هذا الحق لان الاسلام آخى بين البشر ، فنفى بذلك العنصرية ودعاواها ، وجعل من الدين واللغة حقا للانسان ، لا كعربي ، بل كانسان بما هو انسان ، في معزل عن جنسه ولونه .

ان في ذلك اصلا من اصول الصراع بين القديم والمحدث في اللغة والشعر . الاتجاه القائل بالقديم يحافظ على هذا القديم ويعمل كل ما من شأنه ان يدعم هذه المحافظة . اما الاتجاه القائل بالمحدث فيعيد النظر ، ويعمل كل ما من شأنه ان يغير ويجدد . ومن الطبيعي ان يكون الاتجاه الاول نقليا ، وحين يستخدم العقل فلكي يدعم النقل ، وان يكون الاتجاه الثاني ، على العكس ، عقليا ، والا يستخدم النقل الا لكي يدعم حكم العقل .

كان الاصمعي يمثل الاتجاه النقلي في اللغة ، وكان ابو عبيدة معمر بن المثنى يمثل الاتجاه العقلي (٤٠) . وكانت بينهما خصومة انتقلت الى انصارهما . ومما يقال عنهما ان طلاب العلم كانوا اذا اتوا مجلس الاصمعي اشتروا البر في سوق الدر ، واذا اتوا مجلس ابي عبيدة اشتروا الدر في سوق البر ، وفسرت هذه العبارة بانها تعني ان الاصمعي كان صاحب عبارة حسنة ، وان ابا عبيدة كان صاحب عبارة سيئة (٤٢) . ومن هنا كان يوصف الاصمعي بانه « احفظ الناس » ويوصف ابو عبيدة بانه « اجمعهم » (٤٣) ومن المفيد ان نشير هنا الى ان ابا نواس كان يميل الى ابي عبيدة . وقال مرة حول اشخاص ابي عبيدة والاصمعي الى الرشيد : « اما ابو عبيدة فانهم ان امكنوه من سفره قرأ عليهم اخبار الاولين والاخرين ، واما الاصمعي فبلبل يطربهم بنغماته » (٤٤) وهذا

يعني ان العلم لابي عبيدة ، اما الخطابة والانشاد فللأصمعي. ووصف الاصمعي بانه كان « يتحدث في ثلث اللغة » ، وانه كان « ينفرد بالخلاف » ، و « يتفق ابو عبيدة وابو زيد في الراي » (٤٥) . ولعل امتياز الاصمعي بجودة الانشاد عائد الى انه لم يكن يروي الا عن عربي خالص العروبة » و « الا اصح اللغات » (٤٦) . وكان لذلك يعتمد السماع اساسا وحيدا ، ولا يجيز ما يقاس على كلام العرب . وفي الاخبار ما يوضح موقف الاصمعي من القياس . فحين قرىء عليه قول جرير :

الم تعلم مسرحي القوافي　　　فلا عيا بهن ولا اجتلابا

اي تسريحي ، انكر ذلك . وحين قرئت عليه الآية : ومزقناهم كل ممزق ، امسك (٤٧) .

ويروى ان ابا حاتم السجستاني (توفي سنة ٢٥٥ هـ) سأله : اتقول في التهديد ابرق وارعد ؟ فقال : لا ، لست اقول ذلك ، الا ان ارى البرق واسمع الرعد . فانشد له قول الكميت :

ابرق وارعد يا يزيد　　　فما وعبدك لي بضائر

قال : الكميت جرمقاني من اهل الموصل ليس بحجة ، ولكن الحجة هو الذي يقول :

اذا جاوزت من ذات عرق ثنية　　　فقل لابي قابوس ماشئت فارعد .

وهو شاعر جاهلي ، وشاعرك هذا متأخر لا يؤخذ بقوله .

قال ابو حاتم : فأتيت ابا زيد الانصاري وقلت له : كيف تقول من البرق والرعد فعلت السماء ، قال : رعدت وبرقت . قلت : فمن التهديد ؟ قال : رعد وبرق ، وارعد وابرق ، فاجاز اللغتين ولم يجز الاصمعي الا واحدة(٤٨).

ويوضح الاتجاه السماعي عند الاصمعي موقفه من الفرق بين صيغة فعل وصيغة افعل . وهما صيغتان سماعيتان ، ولا يطرد فيهما القياس . وكان الاصمعي يلتزم بصيغة فعل في الفعل : كنّ ، اذا عنت الحفظ والصون، استنادا الى ما سمعه من العرب ، فاكثرهم يقول : كننت الدر ، والجارية ، وكل شيء ، اي حفظته وصنته . اما صيغة افعل فتستعمل حين يريد القائل ان

يخفي الشيء في نفسه ، كان يقول : اكننت الحديث او الامر في نفسي ، اي اخفيته .

غير ان ابا حاتم السجستاني روى ان ابا زيد الانصاري يخالف الاصمعي في رايه فقد قال : سمعت ابا زيد يقول : « اهل نجد يقولون اكننت اللؤلؤة والجارية ، فهي مكنة ، وكننت الحديث ، وكل صواب » . وفي اللسان : كننته واكننته بمعنى في الكن وفي النفس جميعا . فتقول كننت العلم واكننته ، فهو مكنون ومكن ، وكننت الجارية واكننتها فهي مكنونة ومكنة . فصاحب اللسان من راي ابي يزيد . وفي مثل هذا الخلاف كان الاصمعي يتمسك بالقرآن . وقد جاء المعنيان فيه ، بصيغتين مختلفتين . فالآية : كأنهم لؤلؤ مكنون (٤٩) تعني الصيانة والحفظ ، وهي من كننت . اما في الآية : « او اكننتم في انفسكم » (٥٠) ، فتعني الاخفاء ، وهي من اكن . غير ان ابا يزيد جوز الصيغتين ، لانه سمعهما من اهل نجد (٥١) . ومن الامثلة على هذا النقد اللغوي ما يروى عن الخليل انه قال : جاءنا رجل فانشدنا :

ترافع العز بنا فارفنععا

فقلنا : هذا لا يكون . فقال : كيف جاز للعجاج أن يقول :

تقاعس العز بنا فاقعنسسا (٥٢)

وانتصر هذا الاتجاه وتبناه الشعراء المجددون وفي طليعتهم بشار. وكان الجاحظ نفسه يصفه بانه من المطبوعين اصحاب الابداع والاختراع (٥٣) . وكان بشار يقيس اللغة ويتصرف فيها على غير ما جاء عن العرب ، ويقول ابو الفرج انه كان احيانا يحشو شعره اذا اعوزته القافية والمعنى باشياء لا حقيقة لها (٥٤) . ويروي له المرزباني في الموشح نماذج من خروجه . فقد اشتق الفاظا على وزن فعلي ، لم ترد في اللغة . فقال :

والان اقصر عن سمية باطلي واشار بالوجلى علي مشير

ويقول ايضا :

على الغزلي مني السلام فربما لهوت بها في ظل مخضلة زهر .

وكان الاخفش يطعن على بشار في قوله هذا ويقول : « لم يسمع من

الوجل والغزل « فعلى » ، وانما قاسهما بشار ، وليس هذا مما يقاس » . وتقول الرواية ان بشارا هجا الاخفش حتى « بكى » ، وسئل بشار ان يكف عنه ففعل « فكان الاخفش بعد ذلك يحتج في كتبه بشعره » (٥٥) .

وفي هذا الصدد يعلق ابراهيم انيس قائلا ان الاقدمين رأوا ان « امر الكلام بالعربية يرتبط ارتباطا وثيقا بالجنس العربي ، ولذا ينكرون على الفارسي او اليوناني امكان اتقان هذه اللغة كما يتقنها اهلوها من العرب، مهما بذلوا في تعلمها وثابروا في المران عليها ، بل يظلون في رأيهم اجانب عن اللغة كما هم اجانب عن الجنس العربي . فكأنما تصور هؤلاء الرواة ان هناك امرا سحريا يمتزج بدماء العرب ويختلط برمالهم وخيامهم ، وهو سر السليقة العربية ، يورثه العرب لاطفالهم ، وترضعه الامهات لاطفالهن في الالبان . ولذا لم يتورع الرواة عن الاخذ من صبيان العرب والرواية عنهم ، ولذا لم يروا في شعر ابي تمام والمتنبي ما يؤهلهما لتلك السليقة اللغوية التي قصروها على قوم معينين ، وقصروها على زمن معين وقصروها على بيئة معينة ، فنشأ في مخيلاتهم ما يمكن ان يعبر عنه بدكتاتورية الزمان والمكان ، مغالين في الحرص على العربية والاعتزاز بها ، كما لو انهم لم يسمعوا بما روي من ان الرسول صلى الله عليه وسلم حين سمع ان منافقا نال من عروبة سلمان الفارسي ، دخل المسجد مغضبا وقال : ايها الناس ان الرب واحد ، والاب واحد ، وليست العربية باحدكم من اب ولا ام ، وانما هي اللسان فمن تكلم بالعربية فهو عربي » (٥٦) .

وكان « مجاز القرآن » لابي عبيدة مثار جدل بين اصحاب النزعة النقلية السماعية واصحاب النزعة الاجتهادية العقلية (٥٧) . وكان هدفه من هذا الكتاب ان يوضح ما يشتبه على الناس في قراءتهم آيات او عبارات قرآنية غريبة تتجاوز المستوى اللغوي العام . وهذا الهدف يتطلب اعمال الرأي والعقل ، خصوصا ان في بعض الاستعمالات القرآنية للغة والعبارات « ما لا يتفق اتفاقا دقيقا مع القواعد المنطقية التي شاعت في مجالس النحاة ، ولكنها تتفق مع اسلوب العربية » (٥٨) . ويعني اعمال الرأي والعقل اللجوء الى التأويل ، اي البحث عن المعنى الخفي الكامن وراء ظاهر اللفظ . ويعلل ابو عبيدة بعض دوافعه لتأليفه الكتاب بحاجة الناس في وقته الى فهم القرآن ، ولم « يحتج السلف ولا الذين ادركوا وحيه الى النبي ان يسألوا عن معانيه لانهم كانوا عرب الالسن ، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه ، وعما فيه مما في كلام العرب مثله » (٢٩) .

وقد انتقد السلفيون من علماء اللغة والتفسير كتاب ابي عبيدة ، ورفع الاصمعي لواء الحملة عليه متهما اياه بانه « فسر القرآن برايه » . وفي الاخبار ان ابا عبيدة جاء الى الاصمعي بعد ان سمع تهمته ، فسأله : ما تقول في الخبز ؟ قال : هو الذي تخبزه وتأكله . فقال ابو عبيدة : فسرت كتاب الله برايك ، قال تعالى : « اني أراني أحمل فوق راسي خبزا » . قال الاصمعي : هذا شيء بان لي فقلته ، ولم افسره برايي . فقال له ابو عبيدة : وهذا الذي تعيبه علينا ، كله شيء بان لنا فقلناه ولم نفسره براينا » (٦٠) ويحمل هذا الخبر كثيرا من السخرية المرة ازاء الاصمعي .

ويروى ان ابا عمرو الجرمي (توفي سنة ٢٢٥ هـ .) حمل كتاب المجاز وذهب الى الاصمعي الذي نظر فيه ، ثم قال لابي عمرو : يقول ابو عبيدة في كتابه : الم ذلك الكتاب لا ريب فيه ، اي لا شك فيه . فما يدريه ان الريب هو الشك ؟ قال ابو عمرو : انت فسرت لنا في شعر الهذليين :

فقالوا تركت القوم قد حصروا بـه   فلا ريب أن قد كان ثم لحيم

فامسك الاصمعي ، ورد الكتاب (٦١) .

ويروى عن ابي حاتم السجستاني انه قال عن كتاب المجاز : « انه لكتاب ما يحل لاحد ان يكتبه ، وما كان شيء اشد علي من ان اقراه قبل اليوم ، ولقد كان ان اضرب بالسياط اهون علي من أن اقرأه » (٦٢) . ويقال ان الجرمي سأل ابا عبيدة بلهجة من ينكر عليه تأليف الكتاب : عمن اخذت هذا يا ابا عبيدة ، فان هذا تفسير خلاف تفسير الفقهاء ؟ فقال له وقد ضاق به : هذا تفسير الاعراب البوالين على اعقابهم ، فان شئت فخذه ، وان شئت فدعه » (٦٣) .

اما الفراء الذي كان يحقد على ابي عبيدة ، بدافع العصبية ، قال : «لو حمل الي ابو عبيدة لضربته عشرين في كتاب المجاز » (٦٤) . لكن تجدر الاشارة الى الموقف العلمي السليم الذي وقفه الاخفش (ابو الحسن سعيد بن مسعدة ، توفي سنة ٢١٥ هـ ./٨٣٠م) ، فقد ذكر ابو حاتم السجستاني انه « اخذ كتاب ابي عبيدة في القرآن ، فاسقط منه شيئا وزاد شيئا وابدل منه شيئا . قال ابو حاتم فقلت له : اي شيء هذا الذي تصنع ؟ من اعرف بالغريب ، انت او ابو عبيدة ؟ فقال : ابو عبيدة . فقلت هذا الذي تصنع ليس بشيء . فقال: الكتاب لمن اصلحه وليس لمن افسده » (٦٥) .

في راي ابن جني ان « اهل الكوفة اعلم بالاشعار من اهل البصرة » ذلك انه كان في الكوفة آثار مكتوبة ، كما يروى ، كان النعمان قد امر بجمعها ونسخها (٦٦) . وبينما كان الشعر في البصرة وسيلة لاستنباط اللغة والاحاطة بها ، كان في الكوفة استعادة لماض يحن اليه سكانها . لذلك لم يكن عجيبا ان يظهر فيها اربعة رواة للشعر يعتبرون من اكبر الرواة وهم حماد الراوية (توفي سنة ١٥٥ هـ ./٧٧٢م) والمفضل بن محمد الضبي (توفي سنة ١٧٨ هـ .) وبزرج بن محمد العروضي وابو عمرو الشيباني (توفي سنة ٢٠٦ هـ .) . ويظهر ان الشعر في الكوفة كان طقسا دائما ، وعادة يومية . كان نوعا من اللعب يمارسه الناس لتجديد حيويتهم الذهنية ، او لتزجية الوقت. وقد عاب الامام علي ، مرة ، على اهل الكوفة هذا الانصراف الى الشعر، فقال يخاطبهم : « اذا تركتم عدتم الى مجالسكم حلقا عزين ، تضربون الامثال وتناشدون الاشعار . تربت ايديكم » (٦٧) .

ويمثل الفراء في كتابه معاني القرآن الموقف العام لاتجاه علماء الكوفة في فهم اللغة والقرآن . وقد كتبه الفراء في بغداد قبيل وفاته (٦٨) . وهو ، في شروحه ، يذكر اولا مختلف القراءات ، ويذكر معها طريقة القراءة عند البدو، ثم يدرس قضايا النحو،مقارنا بين الكلمات في القرآن ونظائرها في المأثور الجاهلي، ولا يكتفي في دراسته بالاعتماد على قواعد النحاة وانما يلجأ الى الحس اللغوي الفطري . وحين ينشأ تعارض بين ما قالته العرب ، وما تقوله القاعدة النحوية، فانه يختار ما قالته العرب ، شأن الكوفيين (٦٩) .

ومن الجدير بالملاحظة ان نشير الى ان علماء الكوفة لزموا الخلافة وسلطانها ، انسجاما مع سلفيتهم الثقافية ، بينما ترفع علماء البصرة عن ذلك . كان المفضل الضبي ، مثلا ، مقربا الى المنصور ، وقد عهد اليه بتأديب ولي عهده المهدي ، فاختار له الاشعار التي عرفت باسمه : المفضليات (٧٠) . وكان ابن الاعرابي مؤدبا لابن سعيد بن قتيبة الباهلي ، وعهد المهدي الى الكسائي تأديب ولي عهده الرشيد ، وجعله الرشيد من جلسائه ومؤانسيه ، وعهد اليه بتأديب الامين (٧١) . واتصل الفراء بالرشيد والف للمأمون كتاب الحدود في النحو ، وعهد اليه ان يعلم النحو لولديه (٧٢) . وكان ابن السكيت تلميذ الفراء معلما لاولاد المتوكل (٧٣) . وكان ابو جعفر محمد بن عمران الكوفي النحوي مؤدبا لعبدالله بن المعتز (٧٤) .

مقابل ذلك ، وبخ الحسن البصري بعض القراء الذين وقفوا على باب

ابن هبيرة قائلا : « ما يجلسكم ها هنا ؟ تريدون الدخول على هؤلاء الخبثاء ؟ اما والله ما مجالستهم بمجالسة الابرار . تفرقوا ، فرق الله بين ارواحكم واجسادكم . لقد لقحتم نعالكم ، وشمرتم ثيابكم ، وجززتم شعوركم، فضحتم القراء فضحكم الله. اما والله لو زهدتم فيما عندهم لرغبوا فيما عندكم» (٧٥).

ويرسل سليمان بن علي الامير العباسي ، وكان واليا على الاهواز ، الى الخليل بن احمد يطلب اليه تأديب ابنه ، فيقدم للرسول خبزا يابسا ويقول « ما عندي غيره ، وما دمت اجده فلا حاجة لي في سليمان » (٧٦) وحين كان بعض علماء البصرة يذهبون الى بغداد ، كالاصمعي وابي عبيدة والمبرد ، فانما كانوا يذهبون تلبية لدعوة من ذوي السلطان (٧٧) . بل ان بعض علماء البصرة، مثل ابي عبدالله اليزيدي ، آزر ثورة ابراهيم بن عبدالله على الدولة العباسية (٧٨) .

من هنا نفهم كيف ان الاتجاه الغالب في البصرة كان عقليا يعتمد القياس لكن على الاعم الاغلب اي الشائع المشهور ، اما الخصوصي او الشاذ فلا بأس ان يحفظ ، لكن لا يجوز ان يقاس عليه . ونفهم ، بالمقابل ، كيف ان الاتجاه الغالب في الكوفة كان يجوز القياس على كل ما سمع من العرب ، حتى على الشاهد الواحد الذي يخالف الشائع العام و « كيف كان يجوز ، تبعا لذلك ، ان تبنى قاعدة نحوية على شاهد واحد . فالكوفيون والبصريون يجمعون على القياس كمبدأ ، لكنهم يختلفون في مدى تطبيقه ، تبعا لاختلافهم في وجهات النظر (٧٩) . الخلاف بتعبير آخر ، بين البصريين والكوفيين ، هو ان النص يتبع القاعدة بالنسبة للبصريين ، وان القاعدة تتبع النص بالنسبة للكوفيين .

وكان على رأس الاتجاه السماعي ابو عمرو بن العلاء ، كما اشرنا . وكان من التعصب للقديم بحيث انه لم يرو شعر جرير والفرزدق وامثالهما ، رغم استحسانه له . وكان يعتبرهما مولدين (٨٠) . وتابعه الاصمعي الذي كان لا يروي الا عن عربي خالص العروبة .

وفي بغداد اكمل ثعلب الاتجاه السماعي (٨١) الذي كان يرد كل ما يخرج عن عادة العرب ولا يجري على فطرتهم . وكان « يسلم بكل ما صدر عن العرب على اختلاف لغاتهم اذا كان محصورا بالتتبع والرواية والسماع » اما القياس فلم يجزه « الا ان يكون مطردا على الاصل المعروف من غير تحريف » (٨٢) .

وتابعه ابن قتيبة الذي لم يجز القياس على ما نطق به العرب (٨٣) وابو سعيد السيرافي (توفي سنة ٣٦٨ هـ .) . واكمل المبرد الاتجاه القياسي . وفيما كان ثعلب يكتفي بان ينقل ويشرح نقليا ، فان المبرد كان يتجاوز النقل الى التحليل وابداء رايه . ومن هنا كان المبرد اول من عني بالشعر الحديث . فقد جاء في مقدمة كتابه « الفاضل » قوله : « وسنذكر في كتابنا هذا ابوابا من كلام العرب وبعض ما روي عنها ونثرا من اخبارها ونفصل ذلك باشعار واخبار من قديم وحديث وما بينهما » (٨٤) . وبتأثير المنحى الحديث لم يثبت ابن دريد (٨٥) (توفي سنة ٣٢١ هـ.) في كتابه « الجمهرة في اللغة » الالفاظ الوحشية المستنكرة ، خلافا لما كانت عليه العادة في التأليف ، ورتب الالفاظ على الحروف الابجدية ، لا على مخارجها كما فعل الخليل بن احمد في كتاب العين .

وقد وصف الاتجاه الكوفي في بغداد بالمكابرة ، ووصف الاتجاه البصري بالمجادلة (٨٦) . الصفة الاولى تشير الى التمسك بالنقل ، والصفة الثانية تشير الى التمسك بالعقل .

وكان الذين يتمسكون بالسماع يستمدون حجيتهم من الطبع الذي لا يمكن ان يحيط به القياس . كان عمارة بن عقيل بن بلال بن جرير ممن يتردد على الحياة الحضرية ، فتؤخذ عنه اللغة . وقد سمعه مرة ابو حاتم السجستاني يجمع الريح في شعره على ارياح ، فقال له : هذا لا يجوز ، انما هو الارواح . فقال عمارة : لقد جذبني اليها طبعي (٨٧) . وتحول السماع اخيرا الى نقل . ويعرفه ابن الانباري بقوله : « هو الكلام العربي الفصيح المنقول بالنقل الصحيح الخارج عن حد القلة الى حد الكثرة » . والنقل اما ان يكون متواترا كلغة القرآن وما تواتر من السنة وكلام العرب ، والشرط فيه ان يبلغ ناقلوه عددا لا يجوز اتفاقهم على الكذب او آحادا والشرط فيه ان يكون ناقله عدلا ، كما يشترط في نقل الحديث (٨٨) . فابن الانباري لا يجيز القياس في اللغة (٨٩) ، ويقول فخر الدين الرازي (توفي ٦٠٦ هـ. / ١٢١٠م) ان « الطريق الى معرفة اللغة النقل المحض » (٩٠) ويمكن ايجاز الخصائص النحوية لمدرسة الكوفة كما يلي : الاخذ بكل ما جاء عن العرب ، واعتباره اساسا يجوز القياس عليه ، حتى لو كان شاذا . يقول السيوطي : « مذهب الكوفيين القياس على الشاذ » (الاقتراح ، ص ١٠٢) ويقول عنهم ، انهم كانوا : « اذا سمعوا لفظا في شعر او نادر كلام جعلوه بابا او فصلا » . (همع الهوامع ، للسيوطي : ١/٤٥) . ويقول الاندلسي : « لو سمعوا بيتا واحدا

فيه جواز شيء مخالف للاصول جعلوه اصلا وبوبوا عليه » (الاقتراح ، ص ١٠٠) ، ويصف الكسائي بانه « كان يسمع الشاذ الذي لا يجوز الا في الضرورة فيجعله اصلا ويقيس عليه » (بغية الوعاة ، ص ٣٣٦ . ومعجم الادباء : ١٩٠/٥) .

اما الاتجاه القياسي (٩١) فبلغ اوجه مع ابي علي الفارسي (توفي سنة ٣٧٧ هـ) وابي الفتح عثمان بن جني (توفي سنة ٣٩٢ هـ .) (٩٢) . كان ابو علي الفارسي يتبنى قول ابي عثمان المازني : « ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب » (٩٣) ، وبالغ في تفسير هذا الكلام فقال : « اذا قلت طاب الخشكنان ، فهذا من كلام العرب لانك باعرابك اياه قد ادخلته كلام العرب » (٩٤) ، فالكلمة تصبح عربية بمجرد قابليتها لتقبل حركات الاعراب . وهكذا شقق اللغة ، انطلاقا من نظرته العقلية الى خصائصها .

وخطا ابن جني في هذا الاتجاه خطوة كبيرة . وافاد كثيرا ، من اراء ابن مقسم (٩٥) ، بالاضافة الى ما افاده من ابي علي الفارسي . وكان يسمي القياس اللغوي « العلم اللطيف الشريف » (٩٦) و « اكثر الناس يضعف عن احتماله لغموضه ولطفه » (٩٧) وفي الخصائص باب بعنوان : « هل يجوز لنا في الشعر من الضرورة ما جاز للعرب ؟ » ويجيب بان يورد جواب ابي علي الفارسي : « كما جاز لنا ان نقيس منثورنا على منثورهم فكذلك يجوز لنا ان نقيس شعرنا على شعرهم ، فما اجازته الضرورة لهم ، اجازته لنا ، وما حظرته عليهم ، حظرته علينا (٩٨) .

غير ان ابن جني لا يتبنى ، مع ذلك ، القياس بشكل مطلق . يقول : «لكن القوم بحكمتهم وزنوا كلام العرب فوجدوه على ضربين احدهما ما لا بد من تقبله كهيئته ، نحو حجر ودار . ومنه ما وجدوه يتدارك بالقياس ، وتخف الكلفة في علمه على الناس ، فنقلوه وفصلوه . فلما راى القوم كثيرا من اللغة مقيسا منقادا وسموه بمواسمه ، وغنوا بذلك عن الاطالة والاسهاب فيما ينوب عنه الاختصار والايجاز . ومعاذ الله ان ندعي ان جميع اللغة تستدرك بالاداة قياسا » (٩٩) ثم يقول : « فاذا تعارض القياس والسماع نطقت بالمسموع على ما جاء عليه نحو : « استحوذ عليهم الشيطان » (سورة المجادلة : ١٩) ... ويتابع : « هذا ليس بقياس ولكنه لا بد من قبوله ، لانك انما تنطق بلغتهم » . وينتهي قائلا : « اذا اداك القياس الى شيء ما ، ثم سمعت العرب قد نطقت فيه بشيء اخر على قياس غيره ، فدع ما كنت عليه » (١٠٠) . وهذا يعني ان

ابن جني لا يلجأ الى القياس الا فيما لم يرد به سماع . ومن هنا اصبح القياس ابتكارا لصيغ وعبارات جديدة (١٠١) .

IV

يجب ان نتوقف ، في هذا السياق ، عند مسألة تتعلق بالخلاف حول طبيعة اللغة : هل هي توقيف والهام ام اصطلاح وتواضع ؟ وقد بحث هذه المسألة علماء اللغة قبل ابن جني وابي علي الفارسي (١٠٢) . وقال بالتوقيف العلماء الذين يقولون بان القرآن ازلي غير مخلوق (١٠٣) . وكان احمد بن فارس (توفي سنة ٣٩٥ هـ .) وهو معاصر لابن جني يقول بالتوقيف . مستندا الى آيات قرآنية ، منها : « وعلم آدم الاسماء كلها » (البقرة : ٣١) . « ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم » (الروم : ٢٢) اي اختلاف لغتكم . ويدعم رأيه قائلا : « والدليل على صحة ما نذهب اليه اجماع العلماء على الاحتجاج بلغة القوم فيما يختلفون فيه او يتفقون عليه ، ثم احتجاجهم باشعارهم ولو كانت اللغة مواضعة واصطلاحا لم يكن اولئك في الاحتجاج بهم باولى منا في الاحتجاج لو اصطلحنا على لغة اليوم ، ولا فرق » (١٠٤) . ويتابع قائلا ، « ولم يبلغنا ان قوما من العرب في زمان يقارب زماننا اجمعوا على تسمية شيء من الاشياء مصطلحين عليه ، فكنا نستدل بذلك على اصطلاح كان قبلهم » (١٠٥) ويرى احمد بن فارس ان القدامى كانوا يعرفون علمي النحو والعروض وان الدؤلي والخليل جدداهما (١٠٦) .

والى هذا الراي يذهب ابو علي الفارسي مستندا كذلك الى الاية : «وعلم آدم الاسماء كلها » (١٠٧) الا انه يوافق ابن جني في تأويله لهذه الاية من ان الله منح لادم القدرة على ان يواضع عليها . ووافق الاخفش كذلك على هذا التأويل (١٠٨) . وهكذا يوفق ابن جني بين التوقيف والمواضعة ، لكن في كثير من التردد . يقول : « انني على تقادم الوقت ، دائم التنقير والبحث عن هذا الموضع فاجد الدواعي والخوالج قوية التجاذب لي ، مختلفة جهات التغول على فكري ، وذلك انني اذا تأملت حال هذه اللغة الشريفة ، الكريمة اللطيفة ، وجدت فيها من الحكمة والدقة والارهاف والرقة ، ما يملك علي جانب الفكر حتى يكاد يطمح به امام غلوة السحر . فمن ذلك ما نبه عليه اصحابنا رحمهم الله ، ومنه ما حذوته على امثلتهم ، فعرفت بتتابعه وانقياده وبعد مراميه وآماده صحة ما وفقوا لتقديمه منه ولطف ما اسعدوا به ، وفرق لهم عنه وانضاف الى ذلك وارد الاخبار المأثورة بانها من عند الله جل وعز فقوى في

نفسي اعتقاد كونها توفيفا من الله سبحانه ، وانها وحي ... ثم اقول في ضد هذا : كما وقع لاصحابنا ولنا ، وتنبهوا وتنبهنا على تأمل هذه الحكمة الرائعة الباهرة ، كذلك لا ننكر ان يكون الله تعالى قد خلق من قبلنا ـ وان بعد مداه عنا ـ من كان الطف منا اذهانا واسرع خواطر واجرا جنانا ، فاقف بين تين الخلتين حسيرا واكاثرهما فانكفىء مكثورا ، وان خطر خاطر فيما بعد يعلق الكف باحدى الجهتين ويكفها عن صاحبتها قلنا به » (١٠٩)

فاللغة ، على هذا ، تواضع والهام معا (١١٠) وقد « وقع في اول الامر بعضها ثم احتيج فيما بعد الى الزيادة عليه لحضور الداعي اليه ، فزيد فيها شيئا فشيئا ، الا انه على قياس ما كان سبق منها في حروفه وتأليفه واعرابه المبين عن معانيه لا يخالف الثاني الاول ولا الثالث الثاني كذلك متصلا متتابعا » (١١١) . لكن ما الجانب الالهامي في اللغة ، وما جانب الاصطلاح ؟ ان المنحى العام لتفكير ابن جني يميل الى الاجابة بان اللغة ، بما هي الفاظ ودلالات انما هي تواضع لا توقيف . وينحصر التوقيف في قدرة الانسان على النطق ، فهذه الهام من الله ميز بها الانسان عن سائر مخلوقاته . ثم ان اللغة لم توضع في وقت واحد ، وانما وضعت بشكل متلاحق متتابع ، تبعا للدواعي كما يعبر ابن جني . وفي هذا القول اشارة الى ان اللغة ظاهرة اجتماعية ، تنمو وتتسع وتتطور .

اما ابو هاشم الجبائي (٢٤٧ ـ ٣٢١ هـ/٨٦١ ـ ٩٣٣م) ومن تابعه من المعتزلة فيقول بان اللغة مواضعة واصطلاح . وهؤلاء يدافعون عن وجهة نظرهم بادلة نقلية وعقلية كذلك . فمن الادلة النقلية ، الآية : « وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه » . (ابراهيم : ٤) ، اي بلغتهم ، وهذا يقتضي تقدم اللغة على ارسال الرسول والقول بالتوقيف يناقض مضمون هذه الآية لانه يعني القول بان ارسال الرسل متقدم على اللغة .

ومن الادلة العقلية قولهم ان اللغة لو كانت توقيفية لصح القول ان الله يخلق العلم الضروري بوضع هذه اللفظة لهذا المعنى . والعلم الضروري اما ان يخلقه الله في عاقل او في غير عاقل . والامران باطلان : لان العلم بان الله وضع هذه اللفظة لهذا المعنى يتضمن العلم بالله ، ولو كان ذلك العلم ضروريا ، لكان العلم بالله ضروريا ، وهكذا يبطل التكليف . وهذا باطل ، لانه ثبت ان كل عاقل يجب ان يكون مكلفا . ثم انه يبعد كثيرا ان يصير الانسان غير العاقل عالما

بهذه اللغات العجيبة . ولا يجوز ، بالتالي ، ان يكون العلم بها غير ضروري ، لانه ان لم يكن ضروريا احتيج الى توقيف آخر ، ولزم التسلسل (١١٢) .

ومن الادلة العقلية القول ان الصلة بين الالفاظ ومدلولاتها عرفية ، فلا يمكن الوقوف مثلا على السبب في تسمية الشجرة شجرة والحجر حجرا ، وكان من الممكن ان يكون لهما اسمان آخران . ففي اللغة ، من هذه الناحية ، جانب لا يخضع للمنطق او للعقل اي انه نوع من المصادفة ، وهذا لا يصح ان ينسب الى الله . اضف الى ذلك ان للمعاني المشتركة في العقل البشري ، الفاظا مختلفة في كل لغة (١١٣) .

الفصل الثالث

في الحركة النقدية الشعرية :
الصولي والآمدي

كان الشعر المحدث يمثل تجاوزا لمقياس الاولية الزمنية من جهـة ، ومقياس الاولية اللغوية من جهة ثانية . ولهذا كان قبوله او تسويغه قبولا لمبدأ التجاوز .

والمبرد (١) بين اوائل علماء اللغة الذين وقفوا من التحول الشعري موقف القبول ، مبدئيا . فقد اعتمد الشعر المحدث اصلا من اصوله التـي يدرسها لطلابه .

ويشير ابن المعتز الى انه شرح له قصيدة لابي نواس (٢) . واورد منـه نماذج في كتابيه « الكامل » و « الفاضل » ، وخصص لـه كتابا كاملا هـو « الروضة » ، ذكره ياقوت (٣) ، وقال عنه ابن الاثير انه « كتاب جمع فيـه اشعار شعراء عصره ، بدأ فيه بابي نواس ثم بمن كان في زمانه وانسحب على ذيله » (٤) .

هكذا شارك المبرد في توجيه نظر النقاد والقراء الى مبدأ الاجادة ، والى ان مبدأ القدم ليس كافيا بذاته . ومن هنا وضعه ابن سنان الخفـاجي بين النقاد الذين يقولون : « لا فضل لقديم على محدث ، ولا لمحدث على قديم ، الا بالاجادة » (٥) وهذا ما يعبر عنه المبرد نفسه ، بقوله : « وليس لقدم العهـد يفضل القائل ، ولا لحدثان عهد يهتضم المصيب ، ولكن يعطي كل ما يستحق » (٦) وهذا يعني ان النص بذاته مـدار التقييم ، دون اي اعتبار للزمن الذي كتب فيه او لكاتبه . وقد ادى اخذه بهذا المبـدأ الى ان يلاحظ العصريـة

واهميتها ، من حيث انها تكشف عن اذواق الناس واهتماماتهم ، والى انها بالتالي تتضمن قيمة شعرية لا يجوز اهمالها . وبهذه النظرة كان يختار اشعار المحدثين او المولدين مسوغا اختياره بانها « حكيمة مستحسنة يحتاج اليها للتمثل ، لانها اشكل بالدهر » (٧) ، اي لانها اكثر التصاقا بالحياة وتعبيرا عنها من الشعر القديم .

ويدل استشهاده بشعر ابي تمام في اماكن كثيرة من كتاب « الكامل » ، وتمثله به ، للمقارنة بغيره او لنقده ، على خبرته بهذا الشعر وتفهمه اياه . ويفضله احيانا على غيره ، معللا سبب تفضيله بطرافة ابي تمام وحذقه بالكلام . ويضيف قائلا : « وليس بناقصه حظه من الصواب انه محدث » (٨) ويروي له الصولي قوله عنه وعن البحتري « والله ان لابي تمام والبحتري من المحاسن ما لو قيس باكثر شعر الاوائل ، ما وجد فيه مثله » (٩) . وفي رواية ان عبدالله ابن المعتز قال له يوما : « يا ابا العباس ضع في نفسك من شئت من الشعراء ، ثم انظر : ايحسن ان يقول مثل ما قاله ابو تمام لابي المغيث موسى بن ابراهيم الرافقي يعتذر اليه ؟ فقال ابو العباس محمد بن يزيد : ما سمعت احسن من هذا قط (وكان ابن المعتز قد قرأ عليه بضعة ابيات) ، ما يهضم هذا الرجل حقه الا احد رجلين : اما جاهل بعلم الشعر ومعرفة الكلام ، واما عالم لم يتبحر شعره ولم يسمعه » (١٠) وهذه النظرة لشعر ابي تمام جعلت المبرد يفضل الجيد منه على « شعر البحتري وشعر من تقدمه من المحدثين » (١١) .

وكان الشعر المحدث ، وبخاصة شعر ابي تمام ، يبلبل ذائقة بعض النقاد ويحيرهم . يدل على ذلك ما يروى عن العالم اللغوي التوجي او التوزي (١٢)، من انه قال حين سئل عن شعر ابي تمام : « فيه ما استحسنه ، وفيه ما لا اعرفه ولم اسمع بمثله . فاما ان يكون هذا الرجل اشعر الناس جميعا ، واما ان يكون الناس جميعا أشعر منه » (١٣) .

وكما انقسم علماء اللغة ازاء حداثة ابي تمام ، انقسم كذلك الشعراء والكتاب . وبين الذين وقفوا الى جانب هذه الحداثة ودافعوا عنها علي بن الجهم ، (١٤) وابو الشيص الذي وصف ابا تمام عند موته بقوله « اكبر في الارض من الارض » (١٥) وابن ابي فنن (١٦) ، وعمارة بن عقيل (١٧) ، الذي قال حين سمع شعره في الاغتراب لقد حبب الاغتراب ، وهو اشعر الناس (١٨) و « وجد ما اضلته الشعراء ، حتى كانه كان مخبوءا له » (١٩) ، والبحتري الذي كان يرى فيه اماما له ، وابن الرومي (٢٠) الذي كان يعترف بتتلمذه

عليه ، شأن البحتري (٢١) والذي كان يرى ان البحتري اخذ معانيه الجيدة كلها من ابي تمام .

وارى البحتري يسرق ما قال ابن اوس في المدح والتشبيب
كـل بيت لـه يجود معنـاه فمعنـاه لابن اوس حبيـب

ومن هؤلاء الشعراء ابن المعتز (٢٢) الذي كان يصف شعر ابي تمام بانه « كله حسن » او يقول « اكثر ما له جيد » وان البحتري « يغرق في بحره » وليس « في شعره شيء يخلـو مـن المعـاني اللطيفـة والمحـاسن والبـدع الكثيرة » (٢٣) .

ومنهم ابراهيم بن العباس الصولي (٢٤) الذي كان يقول لابي تمـام : « امراء الكلام رعية لاحسانك » (٢٥) ، وكان يعتبره « اشعر اهل زمانه »(٢٦) .
وقد وقف معظم الكتاب في القرن الثالث الهجري الى جانب ابي تمام .

منهم الحسن بن وهب (٢٧) الذي كان يصف شعره بانه يجيء منه كالمعجزة » (٢٨) ، ويقول انه لا يعرف شعرا قديما أو حديثا افضل من شعره ، « ولا ابدع معاني ، ولا اغرب لفظا » ، وان القدماء كانوا يجيدون في البيت او البيتين من القصيدة ، وابو تمام يجيد في قصيدته كلها (٢٩) .

ومن هؤلاء الكتاب عون بن محمد (٣٠) الذي كان يقول : « من استطاع ان ياخذ المعنى فيصنع به صنع ابي تمام ، والا فلا يتعرض له » (٣١) .

ويقف ابن قتيبة (٣٢) من الشعر المحدث هذا الموقف نفسه . فهو يقول في مقدمة كتابه « الشعر والشعراء » ما يلي : « ولا نظرت الى المتقدم منهم بعين الجلالة لتقدمه والى المتأخر منهم بعين الاحتقار لتأخره ، بل نظرت بعين العدل على الفريقين ، واعطيت كلا حظه ، ووفرت عليه حقه . فاني رأيت من علمائنا من يستجيد الشعر السخيف لتقدم قائله ، ويضعه في متخيره ، ويرذل الشعر الرصين ولا عيب له عنده ، الا انه قيل في زمانه او انه رأى قائله . ولم يقصر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن ، ولا خص به قوما دون قوم ، بل جعل ذلك مشتركا مقسوما بين عباده في كل دهر ، وجعل كل قديم حديثا في عصره ، وكـل شرف خارجية في اوله . فقـد كان جرير والفرزق والاخطل وامثالهم يعدون محدثين وكان ابو عمرو بن العلاء يقول : لقد كثر هذا المحدث وحسن ، حتى لقد هممت بروايته . ثم صار هؤلاء قدماء عندنـا ببعد العهد منهـم ، وكذلك يكون من بعدهم لمن بعـدنا كالخريمي والعتابـي

والحسن بن هانيء واشباههم . فكل من اتى بحسن من قول او فعل ذكرناه له واثنينا به عليه ، ولم يضعه عندنا تأخر قائله او فاعله أو حداثة سنه ، كما ان الرديء اذا ورد علينا للمتقدم او الشريف لم يرفعه عندنا شرف صاحبه ولا تقدمه » (٣٣) .

ان في هذا النص ما يشير الى ان الحداثة ظاهرة ضرورية وطبيعية، والى ان قيمة الشعر ذاتية لا خارجية ، فلا يفيده مجرد كونه متقدما في الزمان ، ولا يضره مجرد كونه متأخرا .

كان النقد ، مع ذلك ، في القرن الثالث الهجري ، دون مستوى الابداع الشعري . وقد اقتصر جهد النقاد على قبول الشعر المحدث ، فهم لم يعرفوا كيف يكتشفون معنى التحول الذي حققه ، او طمح اليه ، ولم يعرفوا، بالتالي، كيف ينظّرون له . ولهذا بقي التنظير الاتباعي سائدا . ومن هنا كان لا بد لمن يريد ان يدرس هذا التحول من ان يعود الى النتاج الشعري ذاته . غير انني سأقف عند محاولتين قام بهما الآمدي في « الموازنة » والصولي في « اخبار ابي تمام » لعرض جدلية القديم ـ المحدث كما نشأت واكتملت في القرن الثالث ، مع ان صاحبيهما عاشا في النصف الاول من القرن الرابع . ففي هاتين المحاولتين تتضح جدلية القديم ـ المحدث ، وتتجلى الخطوط الاساسية الكبرى لمعنى القديم الشعري من جهة ، ولمعنى المحدث الشعري ، من جهة ثانية ، كما كان ينظر اليهما النقاد في القرن الثالث الهجري . وهو نظر استمر في القرون التالية بتنويعات وتفصيلات وسعته وزادته وضوحا ، لكنها لم تضف اليه شيئا جوهريا يغير طبيعته الاولى .

II

يعرض الصولي في رسالته الى ابي الليث مزاحم بن فاتك ، التي هي بمثابة مقدمة لكتابه « اخبار ابي تمام » (٣٤) ، لصورة حية عن الحركة النقدية التي اثيرت حول شخصية هذا الشاعر وشعره . ويبدأ بالاشارة الى «افتراق آراء الناس فيه » بشكل يدعو الى « العجب » (٣٥) . وهو يقسم المفترقين فيه الى قسمين : معه ، وهم العارفون بالشعر المعرفة الحقيقية . وعليه ، وهم المدعون المقلدون الذين لا دليل لديهم ولا حجة . والقسم الاول مرتبتان : الاولى تعطيه حقه وموضعه في الشعر ، والثانية تبالغ فتجعله « نسيج وحده، وسابقا لا مساوي له » .

اما القسم الثاني ، فمدع ومقلد . وما من احد « من الصنفين » ، يجرؤ ان يقرأ له قصيدة واحدة ، مخافة أن ينفضح عجزه ازاء ما لم يعرف مثله » (٣٦) .

كان هذا الوضع غير « العادل » ازاء ابي تمام يحتاج الى شخص «عدل» . هذا الشخص هو الصولي نفسه ، كما يشير الى ذلك بصراحة . وهكذا اخذ على نفسه ان يتبع اخبار ابي تمام ويعمل شعره كله « معربا مفسرا ، حتى لا يشذ منه حرف ولا يغمض منه معنى، ولا ينبو عنه فهم،ولا يمجه سمع»(٣٣) .

ويحرص الصولي على ان يميز نفسه عن اهل زمانه الذين يتقاسمهم الغلو مدحا او ذما ، والادعاء بما لا صلة لهم به . ومن اسباب ذلك رغبته في ان يوحي او ان يثبت انه « عدل » ، وان شهادته في ابي تمام شهادة عادلة . وهكذا يلحق نفسه « بالقدماء الماضين ، الاستاذين ، العلماء » ، وينفصل عن اهل زمانه من « المتحلين بالادب » الذين « يطلب الرجل منهم فنا من فنون الاداب ، فيقسم له حظ فيه ، وينال درجة منه ، فلا يرى ان اسم العالم يتم له ، ولا ان الرياسة تنجذب اليه الا بالطعن على العلماء ، والوضع من ماضيهم والاستحقار لباقيهم » ولا يكتفي بذلك ، بل انه « يدعي من العلوم ما لم يخطر له ببال ، ولا كد فيه ذهنا ، ولا حمل الى اهله قدما ، ولا عرف له طالبا ، ويظن انه متى لم يعلمه لم يعد عالما ، ولم يحسب رئيسا » (٣٨) غير انه يستثني من هؤلاء جميعا شخصين هما المبرد ، وثعلب (٣٩) اللذين « لم يدعيا ما لم يحسنا ، ولا اجابا في الذي لم يعرفا » (٤١) . وحين يقارنهما باولئك يقول : « وليس احد ممن اومات اليه في زماننا هذا يعشر عند اعشق الناس له ، ومن رين على قلبه في محبته والتعصب له ، واحدا منهما ولا يدانيه في حال » (٤١) .

بعد ذلك ، يحاول الصولي ان يعلل الاسباب التي دفعت «ببعض العلماء» الى « اجتناب » شعر ابي تمام و « عيبه » ، من جهة ، وان يعلل كذلك الاسباب التي دفعت « الصنف الثاني » ، اي غير العلماء ، الى أن يعيبوا شعره .

اما فيما يتعلق بالعلماء ، فان الصولي لا يستغرب موقفهم ، فيقول لمزاحم بن فاتك : « لا تنكر ان يقع ذلك منهم » . ثم يعدد له اسباب ذلك ، ويمكن ان نوجزها في سبعة :

١ ــ الفتهم لاشعار الاوائل بحيث سهلت عليهم .

٢ ــ رواية « الائمة » لها ، ومماشاتها ، وايضاح معانيها .

٣ ــ مجاراة هؤلاء الائمة فيما ذهبوا اليه .

٤ ــ تشابه الفاظ القدماء وترابطها بحيث يتمكنون من ان يعرفوا منها ما صعب بما سهل .

٥ ــ عدم وجود رواة للشعر المحدث ، شأن الشعر القديم .

٦ ــ التقصير في روايته ادى الى التقصير في فهمه ، فجهله العلماء ، فعادوه .

٧ ــ عدم الاعتراف بهذا التقصير مما ادى بهم الى الطعن على الشعر المحدث ، وبخاصة ، شعر ابي تمام ، وذلك تعويضا منهم عن جهلهم ، وسترا لنقصهم (٤٢) .

ويمثل الصولي على ما يذهب اليه في شأن هؤلاء العلماء بحكاية توضح ان احدهم استحسن كثيرا شعر ابي تمام ، بعد ان شرحه له ثعلب ، وتشير هذه الرواية الى ان الانسان ، ولو كان « عالما » ، عدو ما جهل (٤٣) .

اما الصنف الثاني ، فكانت اسباب معاداتهم لابي تمام من نوع آخر : طلب الشهرة ، لخمولهم وسقوطهم (٤٤) ، وهؤلاء ذوو « منزلة حقيرة يصان عن ذكرها الذم » (٤٥) .

ويخلص الصولي من نقده لهؤلاء واولئك بان ابا تمام لو عابه من يعلم بالشعر (٤٦) لما كان في ذلك بأس ، ولكن من عابه « لا يعرف جيداً ولا ينكر رديئا ، الا بالادعاء » (٤٧) . اضف الى ذلك ان بعض هؤلاء الجهلة يصحف ابضا على ابى تمام ، ثم يعيب ما لم يقله ابو تمام قط » (٤٨) .

III

بعد هذا ينتقل الصولي الى الكلام على الحداثة بحيث يمكن اعتبار ما كتبه اول بيان عن الحداثة . ونفصل بيانه في النقاط التالية :

١ ــ العلاقة بين القديم والحديث : يشير الصولي الى هذه العلاقة فيقول بانه لا ينكر ان للاوائل السبق بشيئين : « الابتداء » و « الطبع » . وعلى هذا

يقسم المحدثين او « المتاخرين » الى قسمين : قسم يتابع المتقدمين ويقلدهم ، وقد يجيد بعضهم احيانا ، المعاني التي يتابعونها (٤٩) . وقسم يبتكر معاني لم يعرفها القدماء ، وهذا عائد الى ارتباط هؤلاء بالوسط الطبيعي ـ الاجتماعي الذي يعيشون فيه ويصدرون عنه . وفي ذلك ما يشير الى ان تقييم الشعر لا ينفصل عن وسطه وظروفه . ومن هنا فان الاوائل ، فيما رأوه وشبهوه عيانا، يفوقون المحدثين . اما المحدثون ، فيما رأوه وشبهوه عيانا ، فانهم يفوقون الاوائل .

٢ ـ **نشوء لغة شعرية جديدة** : وقد ترتبت على هذه الحقيقة ، اعني اختلاف تجربة المحدثين عن تجربة القدماء ، نتائج هي ان المعنى عند المحدثين صار اكثر ابداعا ، لا من حيث تعميق المعاني القديمة وحسب ، بل ايضا من حيث ابتكار معاني جديدة لم تخطر للاوائل . وهي ان المعنى الجديد ادى الى استخدام الفاظ قريبة ، مما ادى بدوره الى ان الكلام او اسلوب التعبير صار اكثر رقة وسهولة . فالشعر المحدث لم يستخدم الالفاظ الصحراويةالقديمة، بل استخدم الفاظ الحياة المدنية . وهذا هو السر في تحول الناس عن الشعر القديم الى الشعر الجديد .

٣ ـ **مقياس الشعر** : وبناء على هذا التحول في اسلوب التعبير الشعري، نشأ مقياس آخر ، جديد للشعر ، عكس المعادلة القديمة . اعني ان جودة الشعر لم تعد ترتبط ضرورة ، باوليته . بل ان معنى الاولية قد تغير تماما . فلم يعد تابعا للقدم في الزمان ، وانما صار تابعا لجودة الشعر . فالابتداء هو ابتداء الجودة لا ابتداء الزمان . غير ان الجودة في الوقت ذاته مرتبطة بالزمان. فالشعر الجيد في عصر ما هو الذي يكون اكثر شبها بهذا العصر (٥٠) .

٤ ـ **الجودة البادئة او معنى النقد** : واذ اكتملت ، عند الصولي ، قاعدة النظر ، فان تطبيقها اصبح لديه ، سهلا وواضحا . وشرط كل ناقد للشعر ان تكون له قاعدة نظر . ومعنى ان تكون للناقد هذه القاعدة هو ان يكون « اعلم الناس بالكلام منظومه ومنثوره ، واقدر الناس على شيء متى اراده منه ، واحفظهم لاخذ الشعراء ، واعلمهم بمفازيهم ومقاصدهم . فاما من لا يحسن ان يعمل بيتا جيدا ، ولا يكتب رقعة بليغة ، ولا ينال حفظه ما قالته الشعراء في عشرة معان من عشرة آلاف معنى قد قالت فيه ، فكيف يجسر على ادعاء هذا ، وكيف يسوغه اياه من سمعه منه ؟ » (٥١) .

ويتضح ما في هذا الراي من نقد يبلغ حد التجريح لكل ناقد للشعر جاهل باصوله ، ولكل من يسوغ نقد مثل هذا الناقد . على السواء .

وحين يطبق الصولي قاعدته النظرية على ابي تمام يرى ان سبب اجادته يرجع الى عاملين :

الاول هو ان ابا تمام ، بخلاف الشعراء الذين تقدموه ، اتخذ من الابداع ممارسة مستمرة ، وسلك على اساس ان الابداع موقف كلي لا جزئي .

والثاني هو انه كان بداية لطريقة جديدة في التعبير (٥٢) .

IV

« كان ابو تمام اذا كلمه انسان اجابه قبل انقضاء كلامه ، كأنه كان علم ما يقول فأعد جوابه ، فقال له رجل :

ــ « يا ابا تمام ، لم لا تقول من الشعر ما يعرف ؟ »
فقال :

ــ « وانت ، لم لا تعرف من الشعر ما يقال ؟ »

فافحمه » (٥٣) .

ان في هذا الكلام ، سؤالا وجوابا ، ما يوضح المشكلة التي اثارها شعر ابي تمام . القارىء يريد من الشاعر ان يقوده في ارض يعرفها ، امـا الشاعر فيريد ان يكتشف للقارىء ارضا جديدة .

هذا الكشف هو ، في نظر الصولي ، سر امتياز ابي تمام وتفوقـه على الشعراء . فهو السبب الذي دفع الشعراء بعده ، وبخاصة المجيدين منهم ، الى ان يلوذوا به . ويمثل الصولي على ذلك بالبحتري ، فيقول انه لا يجد بعد ابي تمام ، اشعر منه « ولا اغض كلاما ولا احسن ديباجة ولا اتم طبعا ، وهو مستوي الشعر ، حلو الالفاظ ، مقبول الكلام ، يقع على تقديمه الاجماع،وهو مع ذلك يلوذ بابي تمام في معانيه » (٥٤) وليس هناك دليل يمكن ان يكون اقوى من هذا الدليل على « فضل ابي تمام ورياسته » .

لكن منذ ان يلوذ شاعر بآخر لا بد من ان يشبهه . وهذا ما حدث للبحتري فحين « احتذى » معاني ابي تمام و « اقتصها » ، « جذبته المعاني واضطرته الى ان حكى لفظه في هذا ، فصار يشبه لفظ ابي تمام » (٥٥) .

كل لجوء تشابه ، فاللجوء يوحد . يصبح الشاعر اللاجيء ، بالضرورة ، مقلدا وفي احسن الحالات لا يوصف الا بانه اجاد التقليد ، او بانه حسن المعنى الذي اخذه . ان في هذا دعوة الى ان يكون الشاعر بادئا ، فالشعر ابتداء .

ولم يكن البحتري وحده لائذا بابي تمام ، فان « من تبحر شعر ابي تمام وجد كل محسن بعده ، لائذا به ، كما ان كل محسن بعد بشار لائذ ببشار ، ومنتسب اليه في اكثر احسانه » (٥٦) . وبعد ان يأتي الصولي بامثلة على « انتساب » البحتري لابي تمام ، يقول انه لا يريد ان يكثر من هذه الامثلة ، لان غيره (٥٧) سبقه الى هذا العمل ، فهو « يكره اعادة ما الف ، ويجتنب ان يجتذب من الادب ما ملك قبله » (٥٨) وكأنه بهذا القول يشير الى انه يكره لغيره ما يكرهه لنفسه : يكره للشاعر ان « يعيد » ما الفه غيره ، وان «يجتذب» له ما ملكه الشعراء قبله .

ولعل هذا الكشف او السبق هو الذي دفع عمارة بن عقيل (٥٩) الى ان يقول عن ابي تمام : « لقد وجد ما اضلته الشعراء ، حتى كأنه كان مخبوءا له » (٦٠) وجعلت المبرد يقول عنه ان له « استخراجات لطيفة ومعان طريفة »، وانه « غائص يخرج الدر » ، و « ان لابي تمام والبحتري من المحاسن ما لو قيس باكثر شعر الاوائل ما وجد فيه مثله » (٦١) . وفي هذه الشهادة الصادرة عن امام في العربية والنحو ، كالمبرد ، شهادة بتفوق المحدث على القديم .

ويبني الصولي على هذا السبق عدة احكام . منها أنه لا يجوز ان يبحث شعر سباق كأبي تمام بمقاييس السرقة ، فالسابق لا يسرق . وجميع الذين بحثوا في شعره ، من ضمن تلك المقاييس ، مخطئون . فمن الواجب ان تصرف السرقة عن ابي تمام « لكثرة بديعه واختراعه واتكائه على نفسه » (٦٢) . هذا من حيث المبدأ او النظر . اما التطبيق فيؤكده . فحكم العلماء بالشعر قد مضى « بان » الشاعرين اذا تعاورا معنى ولفظا او جمعاهما ، ان يجعل السبق لاقدمهما سنا واولهما موتا وينسب الاخذ الى المتأخر » (٦٣) ، وعلى هذا لا يمكن ان يقاس البحتري بابي تمام « وهو به ، وكلامه منه ، وليس ابو تمام بالبحتري ، ولا يلتفت الى كلامه » (٦٤) .

ومن هذه الاحكام انـه لا يجوز الاستناد الـى الاراء التـي يطلقها رواة الشعر ، ذلك ان الرواة قد « يعلمون تفسير الشعر » ، لكنهم « لا يعلمـون الفاظه » (٦٥) . ويعني بذلك ان الرواة يجهلون الجوانب الفنية فـي التعبير الشعري ، ولذلك لا حكم لهم فيها . اذ « ليس من اجابه طبعه الى فن مـن العلوم أو فنين اجابه الى غير ذلك » . وهكذا فان من « فسر غريب قصيدة او اقام اعرابها » لا يعني بالضرورة انه يحسن « ان يختار جيدها ، ويعـرف الوسط والدون منها ، ويميز الفاظها » (٦٦) . فكما ان الشعر طبع ، فـان تذوق الشعر هو كذلك طبع . واذا كان هذا التذوق ، اي علم الشعر والكلام في معانيه وتمييز الفاظه ، مما لا يقع « لا فطن الناس واذكاهم » الا بعد « تعليم ، وتعب شديد ولزوم لاهله طويل » ، « فكيف لابلدهم واغباهم » ؟ (٦٧) .

ومن هذه الاحكام ان هؤلاء « البلداء الاغبياء » (٦٨) هم الذين يفسدون الشعر ، لكثرتهم ولكثرة ما يهرفون بما لا يعرفون . ولهـذا يجب ان يسكت الجاهل ، ويتكلم العالـم . « وقد قالت الحكماء : لو سكت من لا يدري ، استراح الناس » (٦٩) . ولكم تواضع العلماء انفسهم فقال بعضهم « لقـد حسنت عندي « لا ادري » حتى اردت اقولها فيما أدري » (٧٠). ومن هنا كان للشعر اهله ، ومن الصعب ان يفهمه « غير اهله » (٧١) .

ويشير الصولي اخيرا الى ان العداوة التي يكنها القارىء للشاعر قـد تكون حجابا بينهما ، بحيث لا يعود القارىء يرى اي فضيلة للشاعر الـذي يكرهه ، بل لا يرى ، اذا رأى ، الا النقص . ويصف الصولي مثل هذا العمل بانه « مفرط القبح » ، وبخاصة اذا جاء من العلماء (٧٢) . ذلك انه لا يجـوز ان « يدفع احسان محسن ، عدوا كان او صديقـا » ، ويجب « ان تؤخـذ الفائدة من الرفيع والوضيع » . وهذا ما نبه اليه كثير من العلماء والائمة . فقد قال علي : « الحكمة ضالة المؤمن ، فخذ ضالتك ولو من اهل الشرك » . ثم ان من يعيب الصحيح الحق ، فانما يعيب نفسه اولا . وقد قال المبرد ان من عاب أشعار ابي تمام « التي ترتاح لها القلوب وتجذل بها النفوس ، وتصغي اليها الاسماع وتشحذ بها الاذهان ، فانما غض من نفسه وطعن على معرفته واختياره » . بل ان الاعداء كثيرا ما « يصدقون في اعدائهم ، لا لنيـة فـي تقديمهم ، ولا لمحبة في رفعهم وتقريظهم ، ولا لديانة يرعونها فيهم ، ولـكن يفعلونه حياطة لانفسهم ، وتنبيها على فضلهم وعلمهم » (٧٣) .

ليست « الموازنة » (٧٤) مفارنه بين شاعرين ، بقدر ما هي مقارنـة بين مفهومين او نظرتين للشعر : قديمة يمثلها البحتري ومحدثة يمثلها ابو تمام .

ويستهل الآمدي كتابه مشيرا الـى ان رواة الشعـر مـن المتاخرين . ينقسمون فيهما الى ثلاثة اقسام :

١ ـ قسم فضل البحتري واستند في هذا التفضيل الى ما في شعره من « حلاوة النفس ، وحسن التخلص ، ووضع الكـلام في مواضعه ، وصحـة العبـارة ، وقرب المأتى ، وانكشاف المعاني . وهـم الكتـاب ، والاعراب ، والشعراء المطبوعون ، واهل البلاغة » (٧٥) .

٢ ـ وقسم فضل ابا تمام ، مستندا في ذلك الى « غموض المعاني ودقتها . وكثرة ما يورده مما يحتاج الى استنباط ، وشرح ، واستخراج . وهؤلاء هم اهل المعاني والشعراء اصحاب الصنعة ومن يميل الى التدقيق ، وفلسفـي الكلام » (٧٦) .

٣ ـ وقسم ثالث وهم « كثير من الناس قد جعلهما طبقة ، وذهب الى المساواة بينهما » (٧٧) ، لكن الآمدي لا يشير الى المعايير التي اعتمدها هؤلاء .

اما نظرة الآمدي فتتفق مع نظرة الذين فضلوا البحتري ، وهـو لذلك ينكر ان يكونا متساويين . « انهما لمختلفان » ، كما يعبر « لان البحتري اعرابي الشعر ، مطبوع ، وعلى مذهب الاوائل ، وما فارق عمود الشعر المعروف ، وكان يتجنب التعقيد ومستكره الالفاظ ووحشي الكلام ... ولان ابا تمـام شديد التكلف صاحب صنعة ، ويستكره الالفاظ والمعاني ، وشعره لا يشبه اشعار الاوائل ، ولا على طريقتهم ، لما فيه من الاستعارات البعيدة ، والمعاني المولدة » (٧٨) .

غير انه سرعان ما يستدرك ميله الى البحتري ، وانحيازه اليه ، فيعمد الى اظهار الحياد والموضوعية ، وكأنه يريد ان يفصل بينه كقارىء متـذوق ، وبينه كناقد . فهو ، كقارىء متذوق ، أميل الى البحتري منه الى ابي تمام ، غير انه كناقد ، يحاول ان يعرض محاسن ومساوىء كل منهما، ويترك للآخرين ان يتوصلوا الى الحكم بانفسهم وهكذا يقول : « ولست احب ان اطلق القول

بايهما اشعر عندي ، لتباين الناس في العلم واختلاف مذهبهم في الشعر . ولا ارى لاحد ان يفعل ذلك ، فيستهدف لذم احد الفريقين ، لان الناس لم يتفقوا على اي الاربعة اشعر - في امرىء القيس والنابغة وزهير والاعشى ، ولا في جرير والفرزدق والاخطل ، ولا في بشار ومروان (٧٩) والسيد (٨٠) ، ولا في ابي نواس وابي العتاهية ومسلم (٨١) والعباس بن الاحنف ، لاختلاف آراء الناس في الشعر وتباين مذاهبهم فيه . فان كنت ممن يفضل سهل الكلام وقريبه ، ويؤثر صحة السبك ، وحسن العبارة وحلو اللفظ وكثرة الماء والرونق ، فالبحتري اشعر عندك ضرورة . وان كنت تميل الى الصنعة ، والمعاني الغامضة التي تستخرج بالغوص والفكرة ولا تلوى على ما سوى ذلك، فابو تمام عندك اشعر لا محالة .

فاما انا ، فلست افصح بتفضيل احدهما على الاخر ، ولكني اقارن بين قصيدة وقصيدة من شعرهما اذا اتفقتا في الوزن والقافية واعراب القافية ، وبين معنى ومعنى ثم اقول ايهما اشعر في تلك القصيدة وذلك المعنى . ثم احكم انت حينئذ ، ان شئت ، على جملة ما لكل واحد منهما ، اذا احطت علما بالجيد والرديء » (٨٢) .

وفي الموازنة التي يقيمها الآمدي بين الشاعرين ، ينحاز بشكل واضح الى البحتري ، وقلما يجد ، في الابيات التي يختارها لابي تمام ، الا ما يتيح له ان يدعم انحيازه . وهكذا يتأكد ان الآمدي نموذج المتمسك بالقديم، لكن المنفتح على قراءة المحدث ومناقشته من اجل ان يزداد اطمئنانا الى موقفه .

ويبدأ الآمدي موازنته بذكر ما سمعه « من احتجاج كل فرقة من اصحاب هذين الشاعرين على الفرقة الاخرى ، عند تخاصمهم في تفضيل احدهما على الآخر ، وما ينعاه بعض على بعض » (٨٣) ، وفي ذلك ما يوضح ، الى حد كبير ، المشكلات التي كان يدور حولها الجدل بين اصحاب الاتجاه الشعري القديم ، واصحاب الاتجاه الشعري الجديد . ونعرض ، بدورنا ، لهذه المشكلات ، كما وردت في الموازنة ، واحدة واحدة .

١ - **المجدد والمقلد** : النقطة الاولى التي يحتج بها اصحاب ابي تمام هي انه مبدع ، اما البحتري فمقلد له ، ولا تجوز المساواة او المقارنة بين المبدع

والمقلد ، ولذلك فان ابا تمام اشعر ، ضرورة ، من البحتري : « كيف يجوز لقائل ان يقول ان البحتري اشعر من ابي تمام وعن ابي تمام اخذ ، وعلى حذوه احتذى ، ومن معانيه استقى ، وتتلمذ له ، حتى قيل : الطائي الاكبر ، والطائي الاصغر ، واعترف البحتري بان جيد ابي تمام خير من جيده ، على كثرة جيد ابي تمام . فهو ، بهذه الخصال ان يكون اشعر من البحتري اولى من ان يكون البحتري اشعر منه » (٨٤) .

ويناقش انصار البحتري هذا الكلام فيعلنون ، اولا : « اما الصحبة فما صحبه ولا تتلمذ عليه ولا روى ذلك أحد عنه ولا نقله ولا راى قط انه محتاج اليه » . (٨٥) غير انهم يقولون : « لا ننكر أن يكون قد استعار بعض معاني أبي تمام لقرب البلدين وكثرة ما كان يطرق سمع البحتري من شعر ابي تمام ، فيعلق شيئا من معانيه ، معتمدا للاخذ او غير معتمد . وليس ذلك بمانع من ان يكون البحتري اشعر منه » . ويقولون ثانيا : « اما قول البحتري : جيده خير من جيدي ورديئي خير من رديئه » ، فهذا الخبر ان كان صحيحا ، فهو للبحتري لا عليه ، لان قوله هذا يدل على ان شعر ابي تمام شديد الاختلاف ، وشعره شديد الاستواء ، والمستوي الشعر اولى بالتقدمة من المختلف الشعر . وقد اجمعنا نحن وانتم على ان ابا تمام يعلو علوا حسنا ، وينحط انحطاطا قبيحا ، وان البحتري يعلو ويتوسط ولا يسقط ، ومن لا يسقط ولا يسفسف افضل ممن يسقط ويسفسف » (٨٦) . ثم يستدلون على ما يذهبون اليه بجملة « من الروايات ، منها ما يقال عن كثير واخذه من جميل والتتلمذ له ، دون ان يقول احد ، مع ذلك ، ان جميلا اشعر منه . بل هو ، على العكس ، اشعر من جميل « عند اهل العلم بالشعر والرواية » . (٨٧) ، وبين من يذكرونهم من هؤلاء : ابو تمام نفسه ، الذي اشار ، في شعره ، اكثر من مرة ، الى تقدم كثير في النسيب (٨٨) ويروي الآمدي نفسه ان البحتري « سئل عن نفسه وعن ابي تمام ، فقال : « كان اغوص على المعاني مني وانا اقوم بعمود الشعر منه » (٨٩) . وهذا يعني ، في مقياس الآمدي ، ان البحتري أشعر من أبي تمام .

٢ ـ **المؤثر والمتاثر** : والنقطة الثانية التي يحتج بها انصار ابي تمام هي انفراده بمذهب اخترعه وتأثر به جميع الشعراء الذين اتوا بعده ، فكان لهم اماما وكانوا له تابعين (٩٠) . وليس للبحتري مثل هذا التفرد وهذا التأثير .

ويرد انصار البحتري بان ابا تمام لم يخترع ولم يتفرد ، وانه سلك في

مذهبه مسلك شعراء سبقوه ، فاكثر منه . واصول مذهبه مبثوثة في القرآن والشعر الجاهلي والاسلامي والشعر العباسي الاول . ويستدلون بامثلة على ذلك . ويقوم هذا المذهب ، في رأيهم ، على الاكثار من الاستعارة والطباق والتجنيس ، (٩١) وهي انواع تتبعها مسلم بن الوليد ، قبل ابي تمام ، « واعتمدها ووشح شعره بها ، ووضعها في موضعها ، ثم لم يسلم مع ذلك من الطعن ، حتى قيل : انه اول من افسد الشعر » (٩٢) . ويمضي هؤلاء قائلين ان كل ما فعله ابو تمام هو انه تبع هذا المذهب واكثر منه « واحب ان يجعل كل بيت من شعره غير خال من بعض هذه الاصناف فسلك طريقا وعرا، واستكره الالفاظ والمعاني ، ففسد شعره وذهبت طلاوته ونشف ماؤه » ، وهم يستندون في قولهم هذا الى ابن المعتز (٩٣) . ثم ينتهون الى القول بسقوط الاحتجاج بان ابا تمام اخترع هذا المذهب وسبق اليه . وهكذا كثرت عيوبه للجوئه اليه و « صار استكثاره منه وافراطه فيه من اعظم ذنوبه » ، بينما البحتري لم يفارق « عمود الشعر وطريقته المعهودة ، مع ما نجده كثيرا في شعره من الاستعارة والتجنيس والمطابقة ، وانفرد بحسن العبارة وحلاوة الالفاظ ، وصحة المعاني . وحتى وقع الاجماع على استحسان شعره واستجادته ، وروى شعره واستحسنه سائر الرواة على طبقاتهم واختلاف مذاهبهم ، فمن نفق على الناس جميعا، اولى بالفضيلة واحق بالتقدمة » (٩٤).

٣ ــ **الشعر والناس :** وتقوم الحجة الثالثة التي احتج بها انصار ابي تمام على ان الشعر لا يقيّم بمدى انتشاره بين الناس ، بل يقيّم بمدى عمقه، وفهم ذوي الثقافة الشعرية العالية (٩٥) .

اما انصار البحتري فيردون بالاعتماد ايضا على بعض العلماء بالشعر ، كابن الاعرابي ، وثعلب (احمد بن يحيى الشيباني) ، وحذيفة بن محمد ؛ والمبرد ، وعلى بعض الشعراء كدعبل بن علي الخزاعي . وكان دعبل يقول عن ابي تمام مثلا : « ان ثلث شعره محال ، وثلثه مسروق ، وثلثه صالح » ؛ وكان يقول عنه : « ما جعله الله من الشعراء ، بل شعره بالخطب وبالكلام المنثور اشبه منه بالشعر » (٩٦) .

وكان ابن الاعرابي يقول في شعر ابي تمام : « ان كان هذا شعرا فكلام العرب باطل » (٩٧) . اما حذيفة بن محمد فقال : « ابو تمام يريد البديع فيخرج الى المحال » (٩٨) ، وكان المبرد « معرضا عنه » ، ولم يدون له في

كبه واماليه « كبير شيء » و « كان يفضل البحتري » (٩٩) وبناء على ذلك يبطل احتجاج اصحاب ابي تمام بان العلماء فضلوا شعره .

ويعمد كل من الجانبين الى بعض التفاصيل في حجته ، فيرى انصار ابي تمام ردا على انصار البحتري ، ان قول دعبل لا يقبل ، لانه كان يكره ابا تمام ويغار منه . اما ابن الاعرابي فكان يتعصب عليه ، لانه لا يفهم شعره ، لغرابته . ولهذا كان يطعن عليه ، حين يسأل عنه ، بدلا من ان يتصف بصفات العالم ويقول : لا ادري والدليل على تعصبه انه انشد مرة ابياتا من شعره لا يعرف قائلها فاعجب بها ، وحين قيل له انها لابي تمام غير رأيه واستقبحها (١٠٠) . واذا كان « الظلم القبيح والتعصب الظاهر قد بلغا هذه الدرجة مع ابن الاعرابي الذي يشهد له الكثيرون بالعلم والتقدم ، فما تكون الدرجة التي يبلغانها مع الاخرين » ؟

وينفي انصار البحتري تهمة الظلم والتعصب والقصور في الفهم عن ابن الاعرابي بالرجوع الى موقف مماثل وقفه الاصمعي . فقد جاءه مرة اسحاق ابن ابراهيم الموصلي وانشده بيتين ، فسأله الاصمعي عن قائلهما ، فقال له انه اعرابي ، فابدى اعجابه الكبير بهما ، وحين اخبره انهما ، على العكس ، من شعره ، قال له انهما شعر مصنوع متكلف (١٠١) .

ويفسر هؤلاء موقف ابن‌الاعرابي بأنه ليس، بخاصة، قصورا عن‌الفهم . لان تهمة القصور لا تلحق القارىء الذي لا يفهم « معاني شعر شاعر عدل في شعره عن مذاهب العرب المألوفة ، الى الاستعارات البعيدة المخرجة للكلام الى الخطأ او الاحالة » ، وانما تلحق الشاعر . فالعيب والنقص هنا « يلحقان ابا تمام ، اذ عدل عن المحجة الى طريقة يجهلها ابن الاعرابي وامثاله » (١٠٢) . وهذا يتضمن القول ان الشعر في اساسه ، جماعي لا فردي ، وان تجربة الجماعة هي التي يجب ان ينطلق منها الشاعر . فاذا عدل عنها ، كان العيب والنقص فيه ، لا في الجماعة .

وهم يعللون تغيير ابن الاعرابي لرايه ، كتغيير الاصمعي لرأيه ، بالقول ان ابداع الشاعر المتأخر لا يكون موضع العجب كابداع الشاعر المتقدم . ذلك ان هذا « لا يعول الا على طبعه وسليقته » ، بينما يعول ذلك على مثال سابق يحتذيه . فاذا كان ابو تمام يأتي ، اذن ، « بالمعنى المستغرب ، لم يكن ذلك منه ببدع ، لانه يأخذ المعاني ويحتذيها ، فليست له في النفوس حلاوة ما يورده الاعرابي القح » (١٠٣) .

غير ان هذا التفسير لا ينفي عن ابن الاعرابي والاصمعي كونهما ، اذا

صحت الروايتان . غير نفاذين في التمييز بين القديم والمحدث ، فلم يقوما بهذا التمييز بنفسيهما ، بل بمعونة غيرهما . كذلك تشير الروايتان الى ان التعصب الاعمى القديم كان موضعا التندر والسخرية .

٤ ـ الشعر والعلم (الثقافة) : ويحتج اصحاب ابي تمام بثقافته الواسعة في الشعر وروايته ، وفي الفلسفة ، وبأنه اوجد في شعره تآلفا بين المعنى الفلسفي غير العربي ، واللفظ العربي . وهو تآلف جديد بداه هو، ولم يسبق اليه . واذا كان الاعرابي لا يفهم بعض شعره فليس لانه محال او مستغلق ، والدليل على ذلك انه ، اذا فسر له ، لا يفهمه وحسب ، وانما يستحسنه ايضا . وهذا يعني ان عدم فهم الشعر لا يعود الى اغرابه ، بل يعود الى ان قارئه قليل الدربة والممارسة ، ومنذ ان تنكشف له معانيه ، بالممارسة والدربة ، يزول اغرابه ، ويصير واضحا .

ومن هنا يقول اصحاب ابي تمام ان « الشاعر العالم افضل من الشاعر غير العالم » (١٠٤) ، فالاول يضيف الى القارىء معرفة جديدة ، اما الثاني فلا يضيف اي شيء ، بل بعكس للقارىء معرفته ، فكأنه يرد له بضاعته .

ويستند اصحاب البحتري في ردهم على هذه القضية الى ان العلم ليس علة للشعر (١٠٥) . فمن المعلوم الشائع اولا ان « شعر العلماء دون شعر الشعراء » (١٠٦) ويشهد الواقع والتجربة لذلك . فان الخليل بن احمد كان « عالما شاعرا ، وكان الاصمعي عالما شاعرا ، وكان الكسائي كذلك ، وكان خلف ابن حيان الاحمر أشعر العلماء ، وما بلغ بهم العلم طبقة من كان في زمانهم من الشعراء غير العلماء » (١٠٧) ثم ان ابا تمام ، ثالثا ، في ارادته ان « يدل على علمه باللغه وبكلام العرب » ، ادخل في شعره الفاظا غريبة وحشية ، بحيث اساء هذا العلم لشعره . وذلك على النقيض من البحتري ، الذي استسلم لطبعه ، في اختيار الالفاظ ، « فنفق » شعره وبلغ « المراد والغرض » . ولا يمكن رابعا واخيرا الاستناد الى الدعوى على الاعراب في استحسان شعر ابي تمام اذا سمعوه . لانها دعوى لا تقوم الا بالامتحان (١٠٨) .

وقال الاصمعي ان « التجويد في الشعر ليست علته العلم ، ولو كانت علته العلم ، لكان من يتعاطاه من العلماء اشعر ممن ليس بعالم » (١٠٩) . وهكذا

ينتج ان البحتري الشاعر غير العالم ، افضل من ابي تمام ، الشاعر العالم (١١٠) .

٥ ـ التجربة وتفاوت التعبير (الاحسان والاساءة) : والنقطة الخامسة التي يحتج بها انصار ابي تمام تستند الى فهم عميق لطبيعة التجربة الشعرية. فكل ابداع عظيم يتضمن ، بالضرورة ، اخطاء قد تكون ، احيانا ، عظيمة . ومن هنا التفاوت في كل نتاج يصدر عن التجربة الخلاقة . اما الاستواء فمن شأن التجارب العادية . واذا تم وعي هذه المسألة ، زالت ، في ضوئه ، اخطاء ابي تمام ، بل يصبح من الواجب « ان يسامح في سهوه ، ويتجاوز عن زلله » (١١١) هكذا لا تعود المسألة في نقد ابي تمام مسألة جزئية تقوم على تسقط بعض اخطائه ، بروح المغالطة والتعصب والتحامل ، وابرازها بشكل مسرف ، وانما تصبح المسألة كلية تقوم على فهم التجربة الشعرية ككل ، وادراك ما يداخل هذه التجربة من التوتر والوهن ، من التفجر والخمود . ولما كان « جيد ابي تمام لا يتعلق به جيد امثاله ، وكان كل جيد دون جيده ، لم يضره ما يؤثر من رديئه » (١١٢) .

ويرد اصحاب البحتري بان في هذا الكلام اعترافا هو ان ابا تمام يحسن ويسيء ، في حين « ان الاحسان للبحتري دون الاساءة ، ومن احسن ولم يسيء افضل ممن احسن واساء » (١١٣) . اضف الى ذلك ان جيد ابي تمام الذي وصف بانه « لا يتعلق به جيد امثاله » ، انما وصف بهذه الصفة « لانه يأتي في تضاعيف الرديء الساقط ، فيجيىء رائعا لشدة مباينته ما يليه ، فيظهر فضله بالاضافة . ولهذا ما قال له ابو هفان : اذا طرحت درة في بحر خرء فمن الذي يغوص عليها ويخرجها غيرك ؟ والمطبوع الذي هو مستوي الشعر ، قليل السقط ، لا يبين جيده من سائر شعره بينونة شديدة ، ومن اجل ذلك صار جيد ابي تمام معلوما وعدده محصورا » (١١٤) . ومن اجل ذلك يفضل البحتري . وهذا « هو الصحيح » (١١٥) كما يعبر الآمدي .

VI

يتحدث الآمدي عن السرقة عند أبي تمام فيقول « ان الذي خفي من سرقاته اكثر مما ظهر منها ، على كثرتها » (١١٦) ، ويعزو سبب ذلك الى

عناية ابي تمام بالشعر : « اشتغل به وجعله وكده واقتصر من كل الاداب والعلوم عليه » وقرأ الشعر الجاهلي والاسلامي والمحدث (١١٧) .

والسرقة هي ان يأخذ الشاعر معنى ليس له فيتبناه ويعرضه في صياغة جديدة . وتتفاوت هذه الصياغة : فقد تكون نسخا ، وقد تكون تحسينا . فالنسخ هو الاتيان بالمعنى عينه ، والتحسين هو ان يلطف الشاعر المعنى الذي يأخذه (١١٨) .

وربما جاء النسخ نفسه مقصرا (١١٩) . يقول الفرزدق :

والشيب ينهض في الشباب كأنه　　ليل يصيح بجانبيه نهار

ويقول ابو تمام :

والشيب ان طرد الشباب بياضه　　كالصبح احدث للظلام افولا

والنسخ قد يجعل المعنى المأخوذ اكثر تعقيدا ، كما في هذا البيت لأبي تمام :

أطل على كل الآفاق حتى　　كأن الارض في عينيه دار (١٢٠)

وقد اخذه من منصور النمري :

وعين محيط بالبرية طرفها　　سواء عليه قربها وبعيدها

ويعلق الآمدي على ذلك بقوله : « بيت النمري احب الي ، لأن معناه أشرح » (١٢١) .

وقد يسيء النسخ فيشوه جمال المعنى (١٢٢) . وقد يكون النسخ تغييرا للمعنى من اجل الاتيان بغرض آخر . يقول شاعر مجهول :

يبيع ويشتري لهم سواهم　　ولكن بالطعان هم تجار

وقد اخذ معناه ابو تمام « فقال وقصر وغير المعنى وجاء بغرض آخر » :

لفظ لأخلاق التجار ، وانهم　　لغد ، بما ادخروا له ، لتجار (١٢٣)

وقد يكون النسخ اخذا للفظ والمعنى جميعا . يقول الفرزدق ، مثلا :

انتم قرارة كل مدفع سوءة　　ولكل سائلة تسير قرار

ويقول ابو تمام :

وكانت لوعة ثم اطمأنت كذاك ، لكل سائلة قرار

ويميز الآمدي في السرقة بين سرقة « الخاص من المعاني » وسرقة « المشترك بين الناس » ، ويرى ان اخذ المشترك بين الناس لا يعتبر سرقة . وان اخذ « الخاص من المعاني » هو « السرق الصحيح » (١٢٤) . وينتقد الآمدي ابن ابي طاهر الذي نسب ابياتا لأبي تمام الى السرق وليست بمسروقة لأنها « مما يشترك الناس فيه من المعاني ، ويجري على ألسنتهم » (١٢٥) ، ويمثل على ذلك بقول ابي تمام :

الم تمت يا شقيق الجود من زمن فقال لي : لم يمت من لم يمت كرمه

وابن ابي طاهر يرى ان هذا البيت مأخوذ من قول العتابي :

ردت صنائعه اليه حياته فكأنه من نشرها منشور

غير ان الآمدي يرد على ابن ابي طاهر قائلا : « ومثل هذا لا يقال فيه مسروق ، لانه قد جرى في عادات الناس ، اذا مات الرجل من اهل الفضل والخير واثنى عليه بالجميل ، ان يقولوا : ما مات من خلف مثل هذا الثناء ، ولا من ذكر بمثل هذا الذكر . وذلك شائع في كل امة وفي كل لسان » (١٢٦) ويدافع الآمدي عن ابي تمام في مختلف الحالات المماثلة (١٢٧) . فكل ما يشترك فيه الناس ، ويكثر على الافواه ، او كل ما هو « قائم في الفطرة والعقول يتفق الخواطر في مثله » (١٢٨) لا ينطبق على الاخذ منه مفهوم السرقة الادبية . وانما ينطبق هذا المفهوم على « بديع المعاني الذي يختص بها شاعر دون غيره » (١٢٩) .

اما السرق الذي يحسن المعنى ، فقد يجيء كشفا للمعنى المأخوذ واجادة للفظه (١٣٠) . وقد يكون اتباعا حسنا (١٣١) ، وقد يكون اجادة في الاخذ ، واحسانا للفظ واصابة في التمثيل (١٣٢) ، وقد يجيء المسروق بزيادة هي عكس المعنى الاول ، وقد يكون تحويلا مجيدا للمعنى الاول (١٣٣) ، وقد يكون عدولا بالمعنى الى وجه آخر (١٣٤) .

هناك اذن مقياس واضح نلجأ اليه في تمييز السرق . وهو يقوم على مبدأين : الاول هو ان المشترك لا يسرق (١٣٥) . والثاني هو انه لا يصح اطلاق

السرق الا على اخذ المعاني التي ابتكرها شاعر واختص بها دون غيره . وفي هذه الحالة يمكن ان يقبل السرق حين يكون تحويلا للمعنى الاول ، يخرج به عن مداره الاول . ومع ان فضيلة السبق تبقى لقائله الاول ، فان التحويل اذا جاء بارعا ، كاشفا ، يمكن ان يخول صاحبه لان يصبح احق بهذا المعنى من قائله الاول (١٣٦) .

لكن ما دلالة السرقة ؟ انها تشير الى رغبة السارق في توكيد نمط معين من التفكير . انها مظهر لاستمرار هذا النمط . وكل نمطية لا تلبث ان تدخل في المشترك ، وان كانت ، في البداية ، من الخاص . ولا تقتصر النمطية على المعنى، وانما تتجاوزه الى الشكل. والسؤال الذي اهمله الآمدي،واهمله النقد العربي القديم ، هو التالي : هل يبقى المعنى هو هو ، اذا تغيرت طريقة التعبير عنه ؟ بعبارة ثانية ، كيف يمكن القول ان المعنى تحول ، ومع ذلك بقي هو نفسه ؟ وبالتالي : كيف يصح ان نقول عن شاعر حول معنى سابقا ، انه سرق هذا المعنى ؟ ان النقد العربي لا يجد اي اشكال في هذا السؤال ، لانه يفصل بين المعنى والشكل ، فالمعنى ، كما يرى ، قائم بذاته ، والشكل اناء له . لكن هذه النظرة خاطئة . فليس للمعنى كيان مستقل ، انه متداخل في اللغة ، بحيث يمكن القول ان شكل التعبير هو المعنى . فحين يتغير شكل التعبير يتغير المعنى حتما . وهكذا يتغير المقياس الذي يجب ان يعتمد في الكشف عن السرقة . انه المقياس الذي لا يستند الى المعنى ، بل الذي يستند، على العكس ، الى طريقة التعبير .

أناقش ، ايضاحا لذلك ، بعض الامثلة التي ساقها الآمدي تدليلا على سرقة ابي تمام . ابدا بقول ابي تمام ، يخاطب ابا دؤاد :

وما سافرت في الآفاق الا ومن جدواك راحلتي وزادي
مقيم الظن عندك والاماني وان قلقت ركابي في البلاد (١٣٧)

ويروي الآمدي ان ابا دؤاد سأل ابا تمام « عن هذا المعنى حين انشده القصيدة ، فقال : اهو مما اخترعته ؟ فقال : هو مما اخترعته . فقال : بل اخذته من قول الحسن بن هانيء (ابي نواس) :

وان جرت الالفاظ يوما بمدحة لغيرك انسانا ، فانت الذي نعني (١٣٨)

فما الصلة بين المعنيين ؟ ان ابا تمام يتحدث عن ارتباطه النفسي

بممدوحه ، بينما يتحدث ابو نواس عن نوع آخر من الارتباط ، هو الوفـاء لشخص استغرق الكرم فحق له ان يستغرق الثناء . الاول يعبر عن حـالة داخلية ، والثاني يعبر عن موقف فكري . اضف الى ذلك ان المزاوجة عنـد الاول بين السفر والاقامة والقلق ، اعطت بعدا حركيا للمعنى جعلته مفتوحا ، بينما المعنى عند الثاني ساكن مغلق .

آخذ مثلا آخر . يقول الافوه الاودي :

وترى الطير على آثارنا   راي عين ، ثقة ان ستمار(١٣٩)

فتبعه النابغة بقوله :

اذا ما غزوا بالجيش حلق فوقهم   عصائب طير تهتدي بعصائب
جوانـح قد ايقـن ان قبيلـه   اذا ما التقى الجمعان اول غالب(١٤٠)

واخذه حميد بن ثور ، فقال يصف الذئب :

اذا ما غدا يوما رايت غيابة   من الطير ينظرن الذي هو صانع (١٤١)

وقال ابو نواس :

تتأيا الطـير غدوتـه   ثقة بالشبع مـن جزره (١٤٢)

وقال مسلم بن الوليد :

قد عود الطير عادات وثقن بها   فهن يتبعنه في كل مرتحل (١٤٣)

ويقول ابو تمام :

وقد ظللت عقبان اعلامـه ضحى   بعقبان طير في الـدماء نواهل
اقامت مع الرايات حتى كانها   من الجيش ، الا انها لم تقاتل (١٤٤)

نحن هنا امام معنى ابتكره الافـوه الاودي ، وهو الكنايـة عن انتصار قبيلته بتتبع الطير آثارها لتأكل من قتلى اعدائها . فالطير التي لا تعقـل ،

تحس بغريزتها ، ان قبيلته هي المنتصرة ، ولذلك تتبعها . وفي هذا اشارة الى تفوق قبيلته ، تفوقا مطلقا بدهيا ، على أعدائها .

ولم يزد النابغة شيئا ، بل اكتفى بصياغة المعنى ، صياغة اكثر حركية واشد وضوحا . اما حميد بن ثور وابو نواس ومسلم بن الوليد فقد كرروا المعنى ، دون اية اضافة .

لكن ابا تمام حلل المعنى وحوله ، فاعطى بعدا جديدا لم يكن موجودا عند الافوه الاودي ومن تابعه . وهذا ما يظهر في طريقة تعبيره . فقد خلق تزاوجا بين « عقبان الاعلام » و « عقبان الطير » ، وجعل من هذه الاخيرة ظلا للاولى ، ومع انها ظل ، اي منفصلة عن الجيش ، فانها كانت متصلة به لانغماسها في دماء القتلى ، حتى انها بدت جزءا آخر من الجيش ، لكنه الجزء الذي يأكل ولا يقاتل . وهكذا ينتج « معنى » « جديد » اغنى بكثير من « المعنى » الاول . فابو تمام لم يستعد المعنى الاول ، ليصح القول انه سرقه ، وانما اعاد خلقه من جديد . وهذا يعني انه غيَّره ، فصار معنى جديدا . اضف الى ذلك ان تحويل المعنى نتيجة لتحويل اللفظ عن معناه الاصلي : فللاعلام عقبان ، والعقبان ظل ، وهي تنهل ، وتقيم مع الرايات المتحركة . فثمة مزج بين اللغة والاشياء والاعمال يحيد باللغة عما وضعت له اصلا . وهذا مما اخذه عليه الآمدي ، مع انه ، شعريا ، هو الذي ، اعطى البيتين بعدهما الشعري (١٤٥) .

آخذ مثلا ثالثا . يقول مسلم بن الوليد :

لا يستطيع يزيد من طبيعته   عن المروءة والمعروف احجاما (١٤٦)

ويقول ابو تمام ، آخذا هذا المعنى كما يرى الآمدي :

تعود بسط الكف حتى لو انه   دعاها لقبض لم تجبه انامله (١٤٧)

والبيت الاول ليس شعرا ، وانما هو تقرير بارد مباشر . ذلك ان مسلم بن الوليد ينقل الفكرة كما هي ، ولا يضفي عليها من الشعر الا الوزن . اما ابو تمام فيعبر بصورة شعرية ؛ اي انه يوحي بان ممدوحه كريم بفطرته ، حتى ان الكرم طبيعي فيه كما لو انه يتنفس ويمشي . وكل تعبير بالصورة يفتح افق الحساسية والتأمل ، بحيث لا يعود المعنى شيئا محددا منتهيا ، وانما يصبح شيئا ينفتح او يتسع وسع الحساسية والتأمل .

وآخذ مثلا رابعا . يقول شاعر مجهول ، يصف السحاب :

كأن صبيين باتا طول ليلهما   يستمطران على غـدرانه المقلا

ويقول ابو تمام في وصف السحاب :

كأن الغمام الغر غيبن تحتها   حبيبا ، فما ترقى لهن مدامع (١٤٨)

فكيف يصح القول ان ابا تمام اخذ المعنى من ذلك الشاعر ؟ الصورة في البيت الاول جامدة ، خارجية ، مباشرة ، تقريرية ليس فيها ايحاء . اما ابو تمام فقد مزج بين حالة النفس وحالة الطبيعة ، وخلق تطابقا بين فعـل الانسان وفعل السحاب .

وهكذا اصبح الغيم عاشقا يبكي حبيبه الذي فقده .

آخذ مثلا خامسا . يقول كثير عزة يمدح عمر بن عبد العزيز :

ونازعني الى مدح ابن ليلى   قوافيها ، منازعة الطراب (١٤٩)

ويقول ابو تمام :

تغاير الشعر فيه ، اذ سهرت له   حتى ظننت قوافيه ستقتتل (١٥٠)

فكثير يحدد النزاع بينه وبين الشعر بانه نزاع شوق الى لقاء الممدوح ، فكل يريد ان يسبق صاحبه . والتعبير هنا كذلك تقريري ، بالاضافة الـى ان البيت ركيك ، بصياغته ولفظه . اما ابو تمام فيطلق النزاع من جهـة ، ويجعله نزاعا داخل الشعر فيما بين القوافي ، من جهة ثانية . ولا يخفى ما في لفظة : « وتغاير » من اشارة الى حركة الشوق وعمقها ، ومن اشارة فـي الوقت نفسه الى كبرياء الشاعر الذي تقتتل قوافيه بين يديه وهو ينظر اليها، يتنافس بعضها في الغيرة من بعض ، ولها لرؤية الممدوح .

آخذ مثلا سادسا . يقول الاعشى :

هم يطردون الفقر عن جارهم   حتى يرى كالغصن النـاضر

ويقول ابو تمام :

من شرد الاعدام عن اوطانه		بالبذل ، حتى استطرف الاعدام

ولا شك ان في بيت الاعشى جمالا . فبقاء الجار غصنا ناضرا صورة حية تعبر عن الكرم تعبيرا موحيا غنيا . لكننا لا نستطيع ان نقول ان ابا تمام يستعيد هذه الصورة استعادة سرق . بل انه ، على العكس ، خلق علاقة بين الفقر والكرم ليست موجودة في بيت الاعشى . فكرم الممدوح شرد الفقر ، فغاب ، حتى صار يطلب لطرافته . والفقر بين « طرد » و « شرد » يكشف عن سكونية اللفظة الاولى ، فهي فعل يتم وينتهي ، ويكشف عن حركية اللفظة الثانية ، فهي فعل يظل فعلا مستمرا ، فالفقر ليس مطرودا ، بل مطارد . ولا ننسى ما في استخدام « استطرف » من خرق للعادة ، فان العادة جرت على كراهية الفقر والسعي الى تجنبه ، وابو تمام يحاول ان يخلق عادة السعي الى رؤية الفقر كأنه شيء غريب نادر .

ثمة امثلة كثيرة متشابهة يمكن ايرادها ، وكلها تؤكد على ان اتهام ابي تمام بالسرقة ناتج عن التمييز بين المعنى واللفظ ، واعتبار كل منهما كيانا قائما بذاته ، والنظر الى الشعر على انه نوع من المزج بينهما وفقا لقواعد معينة، والى الابتكار على انه طريقة خاصة في هذا المزج . وبما ان الافكار كأفكار وجدت مع الانسان ، فقد صار محتما ان يكون الاكثر قدما في الزمان هو الاكثر ابتكارا لانه ، بحكم قدمه سيسبق من يأتي بعده . ومن هنا يقال في النقد العربي ان القدماء سبقوا الى المعاني ، وانهم لم يتركوا للمتأخرين معنى الا طرقوه . ومن هنا لم يفهم النقاد الثورة التي احدثها ابو تمام في علم المعاني، ولا في طريقة التعبير . لم يفهموا بتعبير آخر ، شعره .

VII

هذه الثورة التي احدثها ابو تمام يسميها الآمدي وغيره من النقاد «اخطاء واخلالا واحالات واغاليط في المعاني والالفاظ » (١٥١) ، وينقل في هذا الصدد رأيا لبعضهم ورد في كتاب « الورقة » لابن الجراح ، يقول : « ان ابا تمام يريد البديع فيخرج الى المحال » (١٥٢) ، ومن هنا قيل انه تبع مسلم بن الوليد فافسد الشعر . ويفسر الآمدي المقصود من الافساد بانه الاغراق في « طول طلب الطباق والتجنيس والاستعارات واسرافه في التماس هذه الابواب

وتوشيح شعره بها » (١٥٣) وكانت النتيجة ان « صار كثير » مما أتى به من المعاني لا يعرف ولا يعلم غرضه فيها الا بعد الكد والفكر وطول التأمل ، ومنه ما لا يعرف معناه الا بالظن والحدس » (١٥٤) . ولو انه لم يوغل في تلك الاشياء و « لم يجاذب الالفاظ والمعاني مجاذبة ويقتسرها مكارهة ، وتناول ما يسمح به خاطره وهو بجمامه غير متعب ولا مكدود ، واورد من الاستعارات ما قرب في حسن ، ولم يفحش ، واقتصر من القول على ما كان محذوا على حذو الشعراء المحسنين ، ليسلم من هذه الاشياء التي تهجن الشعر ، وتذهب بمائه ورونقه « لكان تقدم » عند اهل العلم بالشعر اكثر الشعراء المتأخرين ... لما فيه من لطيف المعاني ومستغرب الالفاظ » (١٥٥) .

ويحاول الآمدي ان يدلل على صحة ما يذهب اليه ، فيخصص لذلك وهو ما يسميه بـ « مساوىء » ابي تمام، حوالى مئة وخمسين صفحة »(١٥٦)، يذكر فيها « اخطاءه » و « محالاته » . من هذه ، مثلا ، قول ابي تمام يصف عنق الفرس :

هاديه جذع من الاراك ، وما تحت الصلا منه ، صخرة جلس (١٥٧)

ويعلق الآمدي على هذا البيت بقوله : « هذا من بعيد خطأه ان شبه عنق الفرس بالجذع ، ثم قال « جذع من الاراك » ومتى رأى عيدان الاراك تكون جذوعا ؟ او تشبه بها اعناق الخيل » (١٥٨) ، فالآمدي ينتقد ابا تمام في شيئين : الاول تشبيهه عنق الفرس بما لا يشبه به ، والثاني جريه في هذا التشبيه على غير العادة المألوفة .

والنقد من الناحية الاولى صادر عن المزج بين الاسم والمسمى ، فالآمدي يعتقد ان ابا تمام يوحد بين الاسم والمسمى ، فهو يقصد من هذا التشبيه ان عنق الفرس جذع على الحقيقة ، وان في الاراك جذعا ، مع ان « عيدان الاراك لا تغلظ حتى تصير كالجذوع ولا تقاربها » (١٥٩) . فالجذوع انما هي للنخل فقط » . والنقد من الناحية الثانية صادر عن التمسك بالحذو على مثال الاقدمين ، وهذا موقف فاسد بذاته . وهكذا غاب عن الآمدي جوهر الشعر في هذا البيت ، بل ان ما ينتقده هو عنصر الشعر بالذات . فالاسم في الشعر غير المسمى . فان ابا تمام حين يشبه عنق الفرس بجذع من الاراك لا يريد ان يقدم معادلا لفظيا للعنق بذاته ، وانما يريد ان يوحي بصفاته وهي اللين والحركة . فالعبارة هنا ليست المعبر عنه . ومن هنا غاب هذا التوازن او هذا

التناقض في الفرس بين عنقه اللين المتحرك كالاراك ومؤخرته التابتـة الصلدة كالصخرة .

ومنها قول ابي تمام يصف الحلم :

رقيق حواشي الحلم لو ان حلمه بكفيك ما ماريت في انه برد(١٦٠)

ويعلق الآمدي على هذا البيت فيذكر ما قاله ابن المعتز عنه : « هذا هو الذي اضحك الناس منذ سمعوه الى هذا الوقت » (١٦١) . ثم يقول: «والخطأ في هذا البيت ظاهر ، لاني ما علمت احدا من شعراء الجاهلية والاسلام وصف الحلم بالرقة ، وانما يوصف بالعظم والرجحان والثقل والرزانة » . ويـأتي بامثلة كثيرة على ذلك (١٦٢) . ثم يقول : « وايضا فان البرد لا يوصف بالرقة، وانما يوصف بالمتانة والصفاقة » . ويعجب « من اتباع البحتري ايـاه فـي البرد » ، مشيرا الى قوله :

وليال كسين من رقة الصيف فخيلن انهن برود (١٦٣)

ويختم الآمدي قائلا ان ابا تمام « يريد ان يبتدع فيقع في الخطأ » (١٦٤).

وموقف الآمدي هنا يستند الى قاعدة القديم ، فكل ما يرد في الشعر المحدث مما لم يرد في الشعر القديم ، او مما لا تسمح به الطرق المتبعـة في الشعر القديم انما هو شيء باطل . فكأنه يريد من الشعر المحدث ان يكـون مجرد استطراد لما اتى به الشعر القديم .

ويتهم الآمدي ابا تمام بالخروج عمدا عما « اعتمده » الشعراء قبلـه ، فهو « لا يجهل هذا من اوصاف الحلم ، ويعلم ان الشعراء اليه يقصدون ، واياه يعتمدون » (١٦٥) . وفي الخروج العامد عن سنة السلف ، يتضاعـف الخطأ . وخطأ الآمدي هنا ناتج عن سوء فهمه ، فهو يعتبر لفظة البرد كما هي وكما ترسخ معناها بالاستعمال والعادة ، اي انه ينظر اليها كحقيقة . غير ان ابا تمام يفرغ اللفظة من شحنتها القديمة ويعطيها مدلولا جديدا ، ثم انـه لا يقصد ان يكون الاسم (الحلم) هو المسمى (البرد) . ومن هنا لا يعود ينطبق عليه مقياس الآمدي : «وكل ما دنا من المعاني من الحقائق كان الوط بالنفس، واحلى في السمع ، واولى بالاستجادة » (١٦٦) ، ذلك ان ابا تمام لا يعنى بنقل

الحقيقة كما هي ، وانما يستخدم الحقيقة كما هي لكي يخيل بوساطتها معنى آخر . فالتخييل هو مدار اهتمامه ، لا نقل الحقيقة .

ومن الامثلة التي يمكن اعتبارها نموذجية ، في هذا الصدد ، اي التي يمثل بها الآمدي على اللاحقيقية عند ابي تمام وعلى ضديته لما نطق به العرب، قول ابي تمام ، يصف امرأة :

من الهيف ، لو ان الخلاخل صيرت   لها وشحا ، جالت عليها الخلاخل

ويعلق الآمدي على هذا البيت بقوله : « ان هذا الذي وصفه ابو تمام ضد ما نطقت به العرب ، وهو اقبح ما وصف به النساء ، لان من شأن الخلاخل ان توصف بانها تعض في الاعضاء والسواعد ، وتضيق في السوق ، فاذا جعل خلاخلها وشحا تجول عليها فقد اخطأ الوصف ، لانه لا يجوز ان يكون الخلخال الذي من شأنه ان يعض بالساق وشاحا جائلا على جسدها » (١٦٧) ، ثم يأتي بامثلة من الشعر القديم تؤيد ما يذهب اليه (١٦٨) .

ونستطيع الآن ان نقرر بعض مبادىء النقد التي يعتمدها الآمدي. المبدأ الاول هو حقيقية العبارة وحقيقية وصفها ما تعبر عنه ، بحيث يتم التطابق بين العبارة كاسم ، والمعبر عنه كمسمى . والمبدأ الثاني هو اعتبار ما قالته العرب في القديم نمطا معنويا وشكليا هو بالضرورة مثال يجب أن يحتذى ، لانه يمثل التعبير الاكمل عن المعاني . والمبدأ الثالث هو قياس جودة الشعر المحدث بمدى حرصه على استمرارية النمط القديم واحتذائه له .

وحين يريد الشاعر ان « يبتدع » ما ليس موجوداً في القديم أو « يزيد » على القديم او « يغرب » ، فان ذلك « يخرجه الى الخطأ » (١٦٩) .

ويجد الآمدي اساس النمطية وعلة استمرارها في العادة الجارية عند الناس (١٦٩) وما يرغبون فيه ، وليس من الضروري ان تكون العادة فنية ، ولا الرغبة شعرية . ويجدهما كذلك في تقسيم الالفاظ الى نوعين : الفاظ «صيغتها صيغة الحقائق ، بعيدة من المجاز » والفاظ محدودة للمجاز ، وهي « مألوفة معتادة لا يتجاوز في النطق بها الى ما سواها » . وعلى هذا فان للمجاز نفسه « صورة معروفة » لا يجوز الاخلال بها (١٧٠) .

والقاعدة في ذلك ، كما يقررها الآمدي ، هي التالية : « وانما تستعار اللفظة لغير ما هي له ، اذا احتملت معنى يصلح لذلك الشيء الذي استعيرت له ويليق به ، لان الكلام انما هو مبني على الفائدة في حقيقته ومجازه ، واذا لم تتعلق اللفظة المستعارة بفائدة في النطق فلا وجه لاستعارتها » (١٧١) . وظاهر هذه القاعدة صحيح ، ولا خلاف فيه ، غير ان المسألة هي تحديد المعنى الصالح للشيء الذي استعيرت له اللفظة ، وكيف يتم تحديده ، ومن يحدده . والمسألة كذلك في تحديد معنى « الفائدة » من الكلام . هل هي في الاعلام نفسها في الانشاء ، وهل هي في الشعر نفسها في النثر ؟

وبهذه الحقيقية المباشرة الجامدة يحاكم الآمدي ما يهدف ابو تمام بوساطته الى التخيل لا الى رسم الواقع (١٧٢) . ونختار اخيرا للتدليل على خطأ الآمدي وسوء فهمه ، قول ابي تمام :

اجدر بجمرة لوعة ، اطفاؤها بالدمع ، ان تزداد طول وقود

ويعلق الآمدي بقوله : « وهذا خلاف ما عليه العرب ، وضد ما يعرف من معانيها ، لان المعلوم من شأن الدمع ان يطفىء الغليل ويبرد حرارة الحزن ، ويزيل شدة الوجد ، ويعقب الراحة » (١٧٣) .

وابو تمام يريد ان يخيل للقارىء مدى لوعته بحيث ان ما يظن انه يطفئها لا يزيدها الا اشتعالا . يريد ، باختصار ، ان يقول : البكاء ، احيانا ، لا يجدي .

نستطيع ان نضيف الآن مبداين آخرين من مبادىء النقد عند الآمدي . الاول هو انه لا يجوز للشاعر ان يخرج الى غير المعروف ، فمجاله انما هو المألوف وحده . والثاني هو ان كل استخدام لغير المعروف ، انما هو اغراب ، اي انه لا يدخل في نطاق الذائقة العربية .

ويتحدث الآمدي عن « قبيح الاستعارات » عند ابي تمام ، وبعد ان يورد امثلة من شعره ، يقول : « فجعل ، كما ترى ، مع غثاثة هذه الالفاظ ــ للدهر اخدعا ، ويدا تقطع من الزند وكأنه يصرع (١٧٤) ، وجعله يشرق بالكرام (١٧٥) ، ويفكر (١٧٦) ويبتسم وان الايام بنون له (١٧٧) ، والزمان ابلق (١٧٨) (٠٠٠٠) وجعل لصروف النوى قدا (١٧٩) ، وللامن فرشا (١٨٠) ، وظن ان

الغيث كان دهرا حائكا (١٨١) ، وجعل للايام ظهرا يركب (١٨٢) ، والليالي كأنها عوارك (١٨٣) ، والزمان كانه صب عليه ماء (١٨٤) ، وهذه استعارات في غاية القباحة والهجانة والغثاثة والبعد من الصواب . وانما استعارت العرب المعنى لما ليس هو له اذا كان يقاربه او يناسبه او يشبهه في بعض احواله ، او كان سببا من اسبابه ، فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لائقة بالشيء الذي استعيرت له وملائمة لمعناه » (١٨٥) . وملاءمة معنى الاستعارة لمعنى ما استعيرت له هو القرب من الحقيقة (١٨٦) .

ويصوغ الآمدي افكاره هذه بشكل آخر حينما يتحدث عن « فضل البحتري » فيقول : وليس الشعر عند اهل العلم به الا حسن التأتي ، وقرب المأخذ ، واختيار الكلام ، ووضع الالفاظ في مواضعها ، وان يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه المستعمل في مثله ، وان تكون الاستعارات والتمثيلات لائقة بما استعيرت له وغير منافرة لمعناه ، فان الكلام لا يكتسي البهاء والرونق الا اذا كان بهذا الوصف وتلك طريقة البحتري » (١٨٧) والبلاغة هي قوام هذه الطريقة . ولهذا فان اجود الشعر ابلغه . ويحدد الآمدي البلاغة بانها «اصابة المعنى ، وادراك الغرض بالفاظ سهلة عذبة ، مستعملة سليمة من التكلف ، كافية ، لا تبلغ الهذر الزائد على قدر الحاجة ، ولا تنقص نقصانا يقف دون الغاية . . . فان اتفق ــ مع هذا ــ معنى لطيف او حكمة غريبة او ادب حسن، فذلك زائد في بهاء الكلام ، وان لم يتفق فقد قام الكلام بنفسه واستغنى عما سواه » (١٨٨) .

وهذه هي طريقة العرب القديمة ، وطريقة البحتري ، وهي تغلب البلاغة، او اللفظ على المعنى . وهي على طرفي نقيض مع طريقة أبي تمام ، التي يصفها الآمدي بانها تقوم على « لطيف المعاني ودقيقها والابداع والاغراب فيها والاستنباط لها » (١٨٩) . اي انها طريقة تغلب المعنى على اللفظ . واذا كانت هذه الطريقة التي تناقض طريقة البحتري هي طريقة الشاعر ، « وكانت عبارته مقصرة عنها ، ولسانه غير مدرك لها حتى يعتمد دقيق المعاني من فلسفة يونان او حكمة الهند او ادب الفرس ، ويكون اكثر ما يورده منها بالفاظ متعسفة ونسج مضطرب ، وان اتفق في تضاعيف ذلك شيء من صحيح الوصف وسليم النظر ، قلنا له : قد جئت بحكمة وفلسفة ومعان لطيفة حسنة ، فان شئت دعوناك حكيما ، او سميناك فيلسوفا ، ولكن لا نسميك شاعرا ، ولا ندعوك بليغا ، لان طريقتك ليست على طريقة العرب ، ولا على مذاهبهم ، فان سميناك بذلك لم نلحقك بدرجة البلغاء ولا المحسنين الفصحاء.

وينبغي ان تعلم ان سوء التاليف ورداءة اللفظ يذهب بطلاوة المعنى الدقيق ويفسده ويعميه حتى يحوج مستمعه الى طول تأمل ، وهذا مذهب ابي تمام في عظم شعره » (١٩٠) .

وهذا يعني ان ابا تمام ليس شاعرا « في عظم شعره » ، بينما الشاعر هو البحتري : « وحسن التأليف وبراعة اللفظ يزيد المعنى المكشوف بهاء وحسنا ورونقا حتى كأنه قد احدث فيه غرابة لم تكن ، وزيادة لم تعهد ، وذلك مذهب البحتري . ولهذا قال الناس : لشعره ديباجة ، ولم يقولوا ذلك في شعر ابي تمام » (١٩١) وهكذا يربط الآمدي الشعر بالكلام ، ويقرر ، اتباعا « لمذهب الاوائل » ان الكلام يقوم بنفسه .

خلاصة الكتاب الثاني

ـ ١ ـ

رأينا ان طابع الثقافة العربية بين منتصف القرن الثاني ونهاية القرن الثالث للهجرة ، انما هو طابع الصراع بين العقل والنقل ، التجديد والتقليد، الاسلاموية والعروبوية ، اعني بين اتجاهات سلفية ، واتجاهات عقليـة ـ تجريبية .

مقابل فكرة البادية والقيم الناشئة عنها والمتصلة بها ، نشأت فكـرة الحاضرة والقيم الناشئة عنها ، والمتصلة بها . ومقابل الاتجاه الذي يؤكد على التقليد نشأ الاتجاه الذي يؤكد على الابداع . ومقابل الحرص على المطابقة مع الدين والنظام ، نشأ الحرص على المطابقة مع الحياة والتغير ، ومقابـل التعقل ورفض التخييل ، نشأت الحماسة والاندفاعات التخييلية .

هكذا نشأت ، على الصعيـد الشعري ، لغة المدينة ، مقابـل لغـة الصحراء . وسيطر الجدل ، تبعا لذلك ، بين القديم والمحدث : بين « عمود الشعر » او « مـذهب الاوائل » من جهـة ، ومذهب « المعـاني المولـدة والاستعارات البعيدة » من جهة ثانية ، او ، بتعبير آخر ، بين « المـألوف المعروف » و « المخترع الغريب » . ونشأت مقابل خصائص القديم،خصائص جديدة للحديث .

فمن خصائص الحداثة ، الغوص على المعاني ، والانفراد بمـذهب مخترع . واقترنت الحداثة كذلك بالعلـم والثقافة ، بعامة ، او المزج بين « الالفاظ العربية والمعاني الفلسفية » ، بطريقة استخدام اللغة استخداما جديدا يؤدي الى اقتران الكلمات اقترانا غير مألوف مما يبتعد باللغـة عن صيغها القديمة ومجراها العادي .

ــ ٢ ــ

ففيما يتصل بالمنحى الاتباعي ، اي منحى الثبات ، راينا ان الثقافة العربية ، كما اصّلها وعبر عنها الشافعي والاصمعي والجاحظ ، انما هي ثقافة **سلفية** ، وهي ، في الوقت نفسه ، ثقافة النظام الذي ساد .

تبدو الحياة ، في منظور الشافعي على الاخص ، انها بمختلف وقائعها ومستوياتها ، تديّن أو تنويعات على التديّن . ومن هنا كان يصف كل تفكير لا يكون اتباعا للسنة ، بأنه هذيان . وكان يسمي البحث العقلي « ترديا » ، ويؤكد ان « ممارسة علم الكلام » دليل على التجرد من الدين ، وان جميع الآثام والذنوب ــ ما عدا الشرك ــ اسهل عند الله من هذه الممارسة .

هكذا بدا الانسان في هذه النظرة كأنه مجرد شخص مكلف ليس وجوده في الدنيا الا امتحانا له . ولهذا فان وجوده يجب أن يكون طاعة ، بالضرورة . ومعنى ذلك ان الحرية عصيان وانفصال ، اما الخضوع فانتظام واتصال : انتظام في اطار سيادة النظام القائم ، واتصال بالسلفية واصولها .

اما في منظور الاصمعي والجاحظ فقد بدا ان الجديد انما هو تنويع على القديم، او ترميم له ، او صهر لعناصره في صيغة جديدة . وبدا العربي في الحالين كأنه لا يعرف من الفكر الا بعده الغيبي ، اي الدين ، والا مظهره البياني ، اي اللغة . وبدا الفكر العربي انه فكر الذات التي تتأمل ذاتها تأمل استعادة ، لا فكر الذات التي تتأمل العالم او الطبيعة تأمل ارتياد واكتشاف .

الشعر (والفكر بعامة) موجود، بحسب الثبات او الاتباع، في الشيء الماضي او الكلمة الماضية وجود اللحن او الرائحة ، مثلا ، في الزهرة . وهو اذن يكرر العلاقات القديمة ، ويبقي البنية القديمة كما هي. لكنه، بحسب التحول او الابداع، موجود خارج الشيء والكلمة، والانسان هو الذي يضفيه على الاشياء والكلمات . وهو يضفيه بطريقة تعبيره الفريدة عن تجربته الفريدة . لذلك لا يكرر العلاقات القديمة ولا يحافظ على البنية القديمة ، وانما يكتشف علاقات جديدة وبنية جديدة . وهكذا يغني العالم ويغني علاقتنا به. ومعنى ذلك انه يغيره .

والشكل ، بحسب الثبات ، قانون ونموذج . انه مطلق يصح لكل

زمان ومكان . كتلة تتدحرج غير عابئة بالزمان والمكان . والشاعر ، يجيء اليه من خارج ، وينظر اليه كأنه كيان معلق في مكان تجريدي . اما الشكل ، بحسب التحول ، فلا وجود له بذاته . انه يمتزج ، بالحياة والتجربة ، وينقل الى المكان حركة الزمان النفسي . وهو ، اذن ، حياة تتحرك في عالم يتحرك . انه نمو بلا نهاية .

واذا كان التقليد او الاتباع اخذا مباشرا او نقلا عن السنة ، وكانت السنة تقضي حتى على اللغة ، فانها بالاحرى تقضي على الفكر (١) . فالتقليد ذو منشأ ديني ، غير ان الصراع الذي بدأ بين العرب وغيرهم ، مع حركة الفتوحات والاستقرار في البلدان المفتوحة ، كان ، على الصعيد التاريخي ، عاملا حاسما في ترسيخ التقليد ، روحا ومنهجا . فقد ولد هذا الصراع لدى العربي شعورا بان لغته ودينه وكيانه القومي وحدة لا تتجزأ ، وان كل مساس بأي من هذه الاطراف الثلاثة ، مساس بها جميعا . ومن هنا اخذ يحافظ عليها كما ورثها ، او كما فهمها اسلافه المؤسسون ، ولم يعد يميز بين معنى اللغة بذاتها ، مثلا ، او الدين بذاته ، وبين نظرة اسلافه اليهما ، وتبنى هذه النظرة باعتبارها حقيقة مطلقة .

هذا الفهم حوّل الشعر الى فن للشعر، اي الى معرفة اساليب الاقدمين والنهج على منوالها ، كذلك حول الدين الى تعاليم ومؤسسات . لم يعد الدين تجربة ، بقدر ما اصبح مفهوما . ولم يعد الشعر تجربة بقدر ما اصبح مجموعة من القواعد .

---

(١) فسر مرة ابو العباس ثعلب الحديث : « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فصاعدا » . بقوله ، لا يجزيه الا بالحمد وأخرى . فسأله فقيه : فما تقول في قول النبي : لا قطع الا في ربع دينار فصاعدا ، « قال : القطع في الربع فما زاد . قال : فهلا قلت مثل ذلك في الحمد انها تجزى وحدها ؟ قال ابو العباس : السنة تقضي على اللغة ، واللغة لا تقضي على السنة » . (مجالس ثعلب : ١/١٧٨ — ١٧٩) .

وكان ذلك يعني ، ضمن هذا المنظور ، ان القديم هو الاصل : ينشأ حوله ويموت كل شيء . اما هو فيبقى . ويعني ، بالتالي ، ان العرب امة واحدة ، يجسدون هذا الاصل في المعرفة والايمان والعبادة ، وانهم، في ذلك ولذلك « خير امة » ، وليس الزمن الا فرصة لاثبات جدارتهم في كونهم امة هذا الاصل الواحد . وكل ما يحدث في العالم الخارجي المادي ليس الا انفعالا يتكيف مع الاصل الروحي ، او يخضع له . ان ما نسميه بالحضارة ليس ، في هذا المنظور ، الا قشرة او رداء . وكما ان الرداء ، مهما تغير او تنوع ، لا يؤثر في طبيعة الجسم، فان « التقدم » (او التخلف) لا يؤثر ، مهما تغير او تنوع ، في جوهر الاصل القديم . بل انه ، على العكس ، يثبت هذا الجوهر على ما هو عليه . وليست مهمة العقل تبعا لذلك ، مهما تقدم في كشوفه واوغل في اكتناه العالم ، الا ان يخضع لهذا الجوهر ، ويستسلم ضعيفا عاجزا .

الدين ، في هذا المفهوم ، يتجاوز التاريخ ، لانه فيما وراء التغير . وليس له تاريخ ، ذلك انه هو التاريخ . ومن هنا يبدو في تناقض جوهري مع الثورة . فهذه تعد بعالم جديد ، نظريا وعمليا ، فتنهي بذلك التاريخ قبلها، وتبدأ تاريخا جديدا ــ اي رؤيا جديدة للعالم وللانسان . فهي تفترض ان ما تقيمه افضل مما ازالته . وبما ان الاسلام هو خاتمة الكمال ، ويستحيل وجود ما هو اكمل منه ، فانه ينفي الثورة نفيا مطلقا . واذا جاز الكلام على ثورة فيه ، فانما تكون احتجاجا على السقوط التاريخي للانسان المسلم ، ومطالبة بالعودة الى الاسلام ــ النبع الاصلي . الثورة هنا تقييم لما اعوج ، وترميم لما انهار وليست ابداعا لعالم جديد . انها حركة ضمن الثابت الكامل ، من اجل ان يعرفه الذين جهلوه ، ويعود اليه الذين اهملوه،وليست تجاوزا له في اتجاه التحول ، بحثا عن رؤيا جديدة .

كانت الدعوة للتغير ، بتعبير آخر ، دعوة للعودة الى مبادىء الاسلام . ولم تكن اصحاب هذه الدعوة يطرحون مسألة ايجاد عالم افضل خارج الاسلام ، وعلى الانسان ان يكافح من اجل ابتكاره وتحقيقه ، وانما كانوا يطرحون مسألة الكفاح ضد الذين شوهوا العالم الافضل الموجود اصلا في

الاسلام ، او انحرفوا عنه . وهذا يعني ان كل ما يمكن ان يحلم به المسلم او يطمح اليه موجود في تراثه الاصلي المتحقق في الماضي ، وما عليه الا ان يؤمن به ويعيه ، لكي يتجلى له ذلك . ويعني ان المستقبل يُسوّغ بالماضي ، لان في هذا الماضي بذرة لكل احتمال مقبل . وليست المسألة اذن بالنسبة الى المسلم ، ان يغير الرؤيا الاسلامية الاصلية للعالم ، بل المسألة هي ان يعرفها حق المعرفة ، ويؤمن بها حق الايمان (١) .

وهكذا كان العربي ، يعيش فيما تمكن تسميته ، بالضياع المركب : ضياع السلفية ، وضياع السلطوية . وفي هذا الضياع ، كان العربي يعيش منعزلا عن الطبيعة ، متصلا بمفهوم تجريدي عن الله . كان ، في ذلك ، يحيا منفصلا عن الواقع ، ومنفصلا عن ذاته في آن . وتاريخ الانسان خاضع اذن لقبلية حتمية ــ لزمن أصبح خارج الزمان . والانسان ، في هذه الحتمية يقبل ولا يسأل ، يتلقى ويأخذ ، ولا يفعل او يغير .

ــ ٣ ــ

في هذا الاطار نفهم اهمية الحركة الثورية ، وبخاصة ثورة الزنج والحركة القرمطية . فقد كانت هذه الحركة نوعا من العمل الجماعي ، لتوليد الشروط المادية الملائمة لحياة الانسان ، وهي شروط كانت تعتبر ثانوية ، او كانت عطاء من الخلافة . وكان التاريخ الذي حاولت الحركة الثورية

(١) بين الحجاج وقطري بن الفجاءة جدل يوضح ، بشكل نموذجي ، ما اذهب اليه . فقد كتب الحجاج مرة الى قطري بن الفجاءة : « اما بعد ، فانك كنت اعرابيا بدويا ، تستطعم الكسرة ، وتخف الى الثمرة ، ثم خرجت ، تحاول ما ليس لك بحق ، واعرضت عن كتاب الله ، ومرقت من سنة رسول الله ... فارجع عما انت عليه بما زين لك » . ورد عليه قطري ، قائلا : « ... بل الله بصرني من دينه ما اعماك عنه ، اذ انت سابح في الضلالة غرق في غمرات الكفر ، ذكرت ان الضرورة طالت بي ، فهلا برز لي من حزبك من نال الشبع ، واتكأ فاتدع . اما والله لئن ابرز الله صفحتك ، واظهر لي صلعتك ، لتنكرن شبعك ، ولتعلمن ان مقارعة الابطال ، ليست كتسطير الامثال » . (الكامل للمبرد : ٣٧٩/١) .

ان تكتبه ، بالفلاحين ، « اهـل السـواد » ، وبالمضطهدين على اخـتلاف انواعهـم ، يعتبـر خارج التاريـخ ، لانه يعتبر نقيضا لارادة الخلافـة . فقد كانت السلطـة السياسية مؤسسة على مفهـوم معين للدين ، جعـل الدين نفسه محدودا بهذه السلطة وسياستها . كانت ذاتية الفرد ملغـاة ، وكان يستحيل عليه ان يثبتها الا بأن ينفي الدولة .

ولئن اتسمت الحركة الثورية بالتطرف ، او بما كان يدعى بالاباحيـة واتهمت على اساس ذلك بالشعوبة والزندقة والالحاد ، فان هذا كـان رد فعل ، ضد فعل من النظام غير انساني . كانت تريد ان تخلق وضعا جديدا، لا على صعيد الحياة والسلوك وحسب ، وانما على صعيدي التفكير والتعبير ايضا . فالحضور الساحق المطلق للسلطة ، انتج الرغبـة في ثورة تمارس الغياب المطلق لكل سلطة : ثورة مستمرة لم تروض طوال ثلاثة قرون ، وهي ظاهرة فريدة في تاريخ الامم . وطبيعي اذن ان تتحرر من الابوة ورمزها : السلطة ـ الخليفة ، ومن العائلية القبلية وحياتها المغلقة . فالمضطهد يلجأ دائما الى الحرية ، ويؤسس كل شيء عليها . سيصبح ، اذن ، ضد الرموز التي تحول دونها : ضد الامة والخلافة . وسيقيم سلطة جديدة تحل محل السلطة القديمة : العقل بدلا من النقل ، والالحاد بدلا من التدين .

كانت الحركة الثورية محاولة لازالة التناقض بين المواطن والدولة . ولا تمكن هذه الازالة الا بخلق التوافق بين المدنية (المواطنية) السياسية ، والانتماء الانساني . وهذا ما هدفت الى تحقيقه ، فأحلت محل العروبـة الاسلام ، ومحل الانتماء العنصري الانتماء الديني . ولم تكن الحركة القرمطية الا نضجا زمنيا في هذه المحاولة . فقد عملت على ازالة هذا التناقض باقامة متحد مطلق ، بدلا من الدولة المطلقة ، باقتصاد مشترك وملكية مشتركة . كان هذا تجاوزا للمحاولات المثالية الاولى التي قامت على ازالـة التناقض بالعودة الى مبادىء الدين . وبالاضافـة الى الملكية الجماعيـة والاقتصاد المشترك ، ركزت الحركة القرمطية على القاعدة الفقيرة المقموعة ، المستغلة من المجتمع ، واعتبرت انها هي التي تمثل المجتمع حقا .

ـ ٤ ـ

اتخذت الثورة شكلها التنظيمي الاكمل في الحركة القرمطية ، ولئن كانت هذه الثورة متعددة لا تجمعها اسباب واحدة ولا غايات واحدة ، فقد

كانت تجمعها فكرة واحدة ، على الاقل هي القول بالخروج على الطغيان او على « السلطان الجائر » .

وكان للحركة الثورية اهمية تحويلية كبرى تجسدت ، على الاخص ، في الفصل بين العروبة والاسلام ، اي في القول باسلامية العروبة بدلا من عروبية الاسلام ، وفي اعطاء الاسلام بعدا انسانيا ، امميا ، يتجاوز القومية والجنس الى الانسان بما هو انسان . وتجسدت كذلك في نظرية خلع السلطان الجائر ، وفي القول ان الخلافة لا يجوز أن تكون محصورة في قريش ، وانما يجب ان تكون للاجدر والاحق ، ايا كان لونه وجنسه . وقد عنى ذلك عمليا المساواة بين المسلم والمسلم ، دون فرق بين مولى او سيد ، عربي او اعجمي ، والمساواة بينهما اقتصاديا ، وفقا للعدالة والحق .

وطبيعي ان يرافق الثورة على البنية السياسية التي يمثلها هذا السلطان الجائر ، ثورة على البنية ـ الثقافية التي يستخدمها او يستند اليها . وقد تجلت هذه الثورة في مختلف المجالات الثقافية ، بدءا من اللغة. ولم تكن ثورة على مادة المعرفة بذاتها ، بقدر ما كانت ثورة منهجية تهدف الى تثبيت فهم جديد للموروث الثقافي ، ومنهج جديد في البحث والمعرفة . ويمكن ايجاز مبادىء هذه الثورة في ثلاثة : العقل قبل النقل ، الحقيقة قبل الشريعة ، الابداع قبل الاتباع .

هكذا نفت هذه الثورة حجية النقل بذاته ، اذا لم يكن مؤيدا بالعقل ، وهذا يعني انها اتخذت العقل اساسا ومقياسا . ففي اللغة رفضت الشاذ ، اي كل ما لا يطرد قياسه عقليا ، وفي الدين قدمت حكم العقل ، فاذا تعارض مع النص كان لا بد من تأويل هذا النص بمقتضى العقل ، وادى ذلك الى تقديم الباطن على الظاهر واعتبار الحقيقة كامنة في الباطن ، اما الظاهر فتعليمي شرعي . ثم ادى ذلك الى انكار الدين والنبوة أصلا ، واقامة دين العقل من جهة ، والى القول بالنبوة المستمرة من جهة ثانية . والنبوة المستمرة شكل من اشكال نفي النبوة الاسلامية من حيث انها خاتمة النبوات. وهكذا لا تقتصر النبوة على فترة الوحي ، وانما هي ، دون زمان ، ولا نهاية لها . فهي نور ابدي قد يتجسد في شخص ، وقد يظل في مقره الالهي ، لكنها نور مستمر .

وعلى صعيد الشعر نشأت لغة شعرية جديدة ومقاييس نقدية جديدة ،

تعارض لغة البادية المباشرة بلغة المدينة العقلية ــ المجازية ، ومقاييس البادية القائمة على التذوق البسيط ، بمقاييس المدينة القائمة على الثقافة الواسعة، المتنوعة .

واذا كان القول بالنقل ينضمن القول بصحة المنقول ، التامة، المستمرة عبر الزمان والمكان ، مما يعني ان مجال التطور في المنقول ضيق او مغلق ، فان القول بالعقل يتضمن الانفتاح وقابلية التطـور المستمر ، بالضرورة . ذلك ان الموقف النقلي تقليدي بالضرورة، اي تكراري بالضرورة . اما العقل فيرفض ، ويغير ، ويختار ، وفي هذا يكمن التطور .

وكان للمعتزلة دور اول في رفض التقليد والاعتماد على العقل . ووصل الامر بالنظام الى رفض الاخذ بالمنقول والمأثور ، والى الشك في الحـديث وآراء المفسرين والى انكار حجية الاجماع ، واخيرا انكر ان يكون اعجـاز القرآن في نظمه وحسن تأليفه ورأى ان اعجازه في اخباره عن الغيوب ، فاما التأليف والنظم فان البشر قادرون على الكتابة مثل القرآن وعلى « ما هـو افصح منه » ، (١) لولا ان الله صرفهم عن ذلك .

وفي مناخ الباطنية ــ الامامية ، اعني في مناخ الحقيقة ، نشأت الحركة الصوفية واكتسبت صيغتها القصوى ، في القرن الثالث الهجري ، مع ابي يزيد البسطامي ، والحلاج . وفي هذه الصيغة اعتبرت الشريعة رمزا لمعنى باطن ، اي ان قيمتهـا ليست في ظاهرها وانما هي في معناهـا الباطن . فالاسلام ، بحسب هذه الصيغة ، ليس في جوهـره شريعة ، وانما هـو حقيقة . انه ديانة القلب . فليس المسلم هو الذي ينتمي الى قوالب وقواعد، وانما هو الذي ينتمي الى سر . وهذا يعني تجريد القرآن من المذهبيـة . فالاسلام هو القلب ، لا الاخلاق ولا الفلسفة ولا التشريع . والايمان ، على هذا ، ليس كلاما . لذلك ليس الدين تراثا يورث او ينقـل ، فهو حركة القلب ، وهذه تعاش ولا تنقل . والايمان تجربة حميمة لا توصف . انـه حب وعشق . وتبعا لذلك تغيرت المعاني الظاهرة او الشرعية . فحل الحج بالهمة ، محل الحج الى البيـت الحرام ، والسفر الروحي محـل السفر الجسدي ، وحل الذكر ، مثلا ، محل الصلاة ، اي حلت الصلاة الباطنـة محل شكلها الظاهر . فالذكر مجالسة مع الله ومحادثة ، من اجل استدعاء حالة الوجد والاشراق . انه طريق الحب والمعرفة والفناء ، او هو المنهـج

(١) الملل والنحل للبغدادي ، ص ٩٨ .

الصوفي للوصول الى الله ، مقابل المنهج العقلي في الفلسفة ، او المنهج النقلي في الدين . وحلت الولاية ، مثلا ، محل النبوة . فالولاية منحة الهية ، شأن النبوة ، وهذا يعني انها مقدرة ازلا ، ولا تكتسب . انها نور الهي يقذفه الله في صدر الصوفي . ولهذا كان الولي معصوما عن الخطأ ، او على الاصح ، عن مخالفة الشرع . وهو يأتي بالكرامات ، ويخبر بالغيب ، ويسخر قوى الطبيعة . بل انه ، كما يذهب بعض الصوفيين ، افضل من النبي (١) . وهكذا يوغل الولي في فضاء اللانهاية الى ابعد مما اعطي للنبي . فهو متحرر من قيود الزمان والمكان ، سماؤه « الهوية » ، وفلكه « التنزيه »، ومشاهدته « شجرة الاحدية » ـ لا سدرة المنتهى ، الشجرة التي رآها النبي في معراجه ، والديمومة جناحاه ، والازلية مجاله (٢) . وفي هذا بداية التصور الرمزي للكون ، مقابل التصور الفقهي المادي المباشر ، وبداية مفهوم الكون الرمزي ، الذي سيعطيه في القرن السادس الهجري المكزون السنجاري ومحيي الدين بن عربي صيغته الاكثر اكتمالا . وقد وصل هذا التفسير الرمزي ، في القرن الثالث مع الحلاج ، بخاصة ، الى ابطال الشريعة الظاهرة ، واقامة الباطن وحقيقته . وهذا يعني القول بالنبوة المستمرة كما اشرنا . والنبوة المستمرة انما هي نفي مستمر للعالم الراهن . وهي من هذه الناحية فكرة ثورية ، وميزتها الثورية مطلقة ، بمعنى انها غير مرحلية، وغير محدودة . انها ، اذ تتحدث عن الواقع ترفضه وتحلم بواقع حقيقي . كل راهن يجب تجاوزه : ذلك هو المعنى العميق لفكرة النبوة المستمرة . انها ، بتعبير آخر ، ثورة مستمرة . غير ان هذه الدلالة الثورية في النبوة المستمرة ، غطيت بالمظهر المذهبي المحافظ ، بعوامل الصراع السياسي العنيف الذي خاضه القائلون بها . ومن هنا يجب ان نفهم هذه الفكرة ، في معزل عن ظروف هذا الصراع السياسي ـ ان نفهمها بذاتها . والواقع ان التصوف ، من الناحية السياسية ، كان ثورة اللا تملك في عالم قوامه التملك . القرمطية والصوفية تهدمان، كل بخصوصيتها ، الاسلامالسلطوي التقليدي : الاولى تبني مجتمع الفقراء والاشتراكية ، والثانية ترفض الجماعية ، وتقيم الدخيلاء الذاتية . القرمطية تجاوز لاقتلاع الفرد ، الذي

(١) راجع في هذا الصدد : التصوف ، لابي العلا عفيفي ، ص ٢٥٨ ، وما بعدها . وانظر آراء الترمذي (توفي ٢٨٥ هـ.) والداراني (توفي ٢١٥ هـ.) في المصدر نفسه ، ص ٣٠٤ . وانظر ايضا كتاب : ختم الولاية .

(٢) اللمع ، ص ٣٨٤ .

يمثله الدين بشكله السلطوي ، والصوفية تجاوز لهذا الاقتلاع الذي يمثله الدين ايضا ، بشكله الشرعي ــ الفقهي .

ــ ٥ ــ

كانت التجربة الباطنية ــ الصوفية تعني ، على صعيد الادب واللغة ، الفصل بين الاسم والمسمى ، والتوكيد على ان العبارة (الاسم) لا تساوي المعبر عنه (المسمى) ، فالعلاقة بينهما علاقة اشارة ورمز ، لا علاقة مطابقة وهوية . او هي بتعبير آخر ، علاقة احتمال لا علاقة يقين .

وقد ادى القول بالعلاقة اليقينية الى الاخذ بحرفية الكلمات، ومحاكمة الشعر منطقيا واخلاقيا . بل ان هذا كان من اهم الاسس النقديةالتقليدية. من هنا كان النقاد يسمون الشعر الذي يوحي بعلاقات احتمالية شعرا غامضا . وقد رأينا فيما تقدم امثلة على هذا النقد كثيرة ، ندعمها بامثلة اخرى . فحين وصف عبدالله بن قيس الرقيات ناقته في سيرها الى ممدوحه ، قائلا : « سواء عليها ليلها ونهارها » ، علق ابن ابي عتيق ، ناقد الحجاز ، قائلا : « هذه يا ابن ام ، فيما ارى ، عمياء » ؟ وقيل أن الشاعر رآه فسلم عليه ، فرد ابن ابي عتيق بقوله : وعليك السلام يا فارس العمياء. فقال له : ما هذا الاسم الحادث يا ابا محمد ، بأبي انت ؟ قال : انت سميت نفسك حيث تقول : « سواء عليها ليلها ونهارها » ، فما يستوي الليل والنهار الا على عمياء . قال : انما عنيت التعب . قال ابن ابي عتيق : فبيتك هذا يحتاج الى ترجمان ليترجم عنه (١) . فالناقد هنا يريد مطابقة مباشرة بين الاسم والمسمى ، بين العبارة وما تعبر عنه ، والا كان الكلام غامضا واحتاج الى ترجمان. وهذا الموقف النقديهو في اساس النظرة التي انكرت على الشعر المحدث اتجاهه الى اقامة علاقات احتمالية بلجوئه الى المجاز والتخييل ، مما بلبل يقينية الذوق التقليدي . وقد عبر عن هذا الموقف ، بشكل استقصائي منظم ، الآمدي في موازنته بين ابي تمام والبحتري . وقد نفى الآمدي ان تكون دقة المعاني مقياسا صالحا لتقييم الشعر ، لان هذه الدقة موجودة في كل لغة وكل امة . المقياس اذن هو ما تنفرد به اللغة العربية ، وهو البيان والفصاحة . ولهذا كان افضل الشعراء اكثرهم بيانا وفصاحة . ولا يكون البيان والفصاحة الا بالبعد عن دقيق المعاني . وهكذا

(١) الاغاني : ٥/٨٦ ــ ٨٩ .

يكون الشعر الحقيقي هو ما كانت الفاظه في مواضعها ، قريبة المأخذ ، ومـا كانت معانيه واردة بالالفاظ المعتادة المستعملة في امثال هذه المعاني . واذا كان الشعر بيانا في الدرجة الاولى ، وكان البيان خاصية عربية فان الشعر هو ، في المقام الاول ، بنية الفاظ ، « فصنعة الالفاظ قائمة بنفسها مستغنية عما سواها » . « واذا لم يسلك الشاعر في شعره هذه الطريقة سمي حكيما ، وفيلسوفا ، لكنه لا يكون شاعرا ولا بليغا ، لان طريقته التي سلكها ليست على طريقة العرب ولا على مذاهبهم » (٢) .

لكن ابا نواس وابا تمام اقاما اسسا للجديد ، فلم يعد ، بالنسبة اليهما تنويعا على القديم ، او ترميما له ، او صهرا لعناصره في صيغة جديـدة . اي ان الجديد لا يكون جديـدا الا اذا كان نفيا للقـديم ـ فنيا . لكـن لا ينفي هذا النفي الفني ان يكون الجديد كامنا في القديم ، اعنـي ان يكـون من ممكنات القديم . لكن الدليل على انه لم ينتقل من الامكان الى الفعل الا في هذه اللحظة هو ان القديم كان يحول دون انتقاله ، ودون تحققه ـ اي كان ينفيه . ولذلك لا يقدر الجديد ان يتحقق الا اذا نفى القوة التـي كانت تنفيه ، اعني القديم .

ـ ٦ ـ

هكذا ، بين الثورة الاجتماعية ، والثورة الفكرية ـ بين عقلانية المجتمع ، المقرونة بعقلانية الدين وابطال النقل ، وباطنية الدين وابطال الظاهر ، والمنهج الشكي الاختباري التجريبي وابطال النبوة ، ـ كانت تنمو حركة التحـول والابداع في المجتمع العربي . وقد اخذت هذه الحركة منحى ذاتيا : يـرد الدين الى كونه تجربة ذاتية ، ويرد الشعر الى كونه هو الآخر تجربة ذاتية . تجلت هذه الحركة في التصوف ، وتجلت في المنحى الشعري عند ابي نواس وابي تمام . اما الموضوعية الدينية فقد اخذت بعداً نقديا جذريا ، بانقلابها الى نقيضها : الموضوعية العقلية . لم يعد الدين في هذا المنحى هبوطا ليس للانسان فيه غير دور التلقي والتسليم ، وانما اصبح صعوداً ايضا ، للانسان فيـه دور الابداع . هكذا بدل ان يستمر الدين غيبا يجب ان يخضع له العقل ، اصبح غيبا يجب ان يخضع هو للعقل ، اي لتجربة الانسان وحياته . فالدين للانسان ، وليس الانسان للدين .

(٢) راجع في هذا الصدد : الموازنة : ١/٣٨٩ ـ ٤٠٥ .

ومن هنا نفهم طبيعة المواكبة بين الحركة الثورية والموقف النظري المتعلق بنفي الوحي واثبات العقل ، كما تمثل عند الرازي وابن الراوندي . فهذان يحرران الانسان ، على اساس النظر العقلي ، والحركة الثورية تحرره على اساس النضال السياسي .

لقد نقد الرازي النبوة والوحي وابطلهما ، وكان في ذلك متقدما جدا على نقد النصوص الدينية في اوروبا القرن السابع عشر . ان موقفه العقلي نفي للتدين الايماني ، ودعوة الى الحاد يقيم الطبيعة والمحسوس مقام الغيب ، ويرى في تأملهما ودراستهما الشروط الاولى للمعرفة . وحلول الطبيعة محل الوحي جعل العالم مفتوحا امام العقل : فاذا كان للوحي بداية ونهاية ، فليس للطبيعة بداية ولا نهاية . انها اذن خارج الماضي والحاضر : انها المستقبل ، ابدا .

لقد مهد الرازي وابن الراوندي للتحرر من الانغلاقية الدينية . ففي مجتمع تأسس على الدين ، باسم الدين ، كالمجتمع العربي ، لا بد ان يبدأ النقد فيه بنقد الدين ذاته . وطبيعي ان هذا النقد لا يجوز ان يكون هدفا بذاته ولذاته ، وانما يجب ان يكون وسيلة للهدف الاسمى : انعتاق الانسان مما يغر" به ، انعتاقا جذريا وكاملا .

وهكذا اتحدت حركة التأويل ، اي تغيير المعنى القديم ، بحركة التثوير ، اي تغيير الواقع ـ الواقع القائم كتجسيد للمعاني القديمة .

هوامش الفصل الاول

(القسم الاول)

(١) ولد الامام محمد بن ادريس الشافعي سنة ١٥٠ هـ / ٧٦٧ م في غزة ، وتوفي في مصر سنة ٢٠٤ هـ / ٨٢٠ م . وقد تتلمذ على الامامين مالك وابي حنيفة ، في بادىء حياته ، ثم انتهى الى مذهب خاص به ، وقد وصفه بأنه شيء جديد صرف الناس عن آراء مالك وابي حنيفة . ويقول ابن حجر عنه : « اجتمع له علم اهل الراي وعلم اهل الحديث، فتصرف في ذلك حتى أصل الاصول، وقعد القواعد ، وأذعن له الموافق والمخالف واشتهر امره ... » .
راجع : المدخل الى علم أصول الفقه ، معروف الدواليبي ، الطبعة الخامسة ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ٣٦٩ ـ ٣٧٦ ، ضحى الاسلام ، احمد امين : ٢٢٠/٣ وما بعدها . الامام الشافعي ، عبد الحليم الجندي ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٢٧٤ وما بعدها . تاريخ المذاهب الاسلامية ، محمد ابو زهرة : ٢٢٧/٢ ـ ٢٨٠ .

(٢) الامام الشافعي ، فقيه السنة الاكبر ، عبد الغني الدقر ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ٢٩٥ .

(٣) آداب الشافعي ، ومناقبه ، لابن ابي حاتم الرازي ، ص ٥٥ .

(٤) مناقب الشافعي للفخر الرازي ، ص ٥٧ . وراجع اقوالا بهذا المعنى في : الامام الشافعي للدقر ، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨ .

(٥) نقلا عن : الامام الشافعي ، للدقر ، ص ٢١٣ .

(٦) آداب الشافعي ومناقبه ، ص ٩٢ .

(٧) مخطوطة « مغيث الخلق في اختيار الاحق » نقلا عن : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨ .

(٨) الرسالة ، تحقيق احمد محمد شاكر ، مطبعة البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٤٠ ، ص ٨ ، ١٠ .

(٩) سورة فصلت ، ٤١ ، ٤٢ .
(١٠) الرسالة ، ص ١٧ .
(١١) المصدر نفسه ، ص ١٩ .
(١٢) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .
(١٣) المصدر نفسه ، ص ٢٠ .
(١٤) الرسالة ، ص ٢١ — ٢٢ . انظر ايضا : ص ٣٢ — ٣٣ .
(١٥) المصدر نفسه ، ص ٣٩ .
(١٦) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .
(١٧) المصدر نفسه ، صفحة ٤٠ .

(١٨) المصدر نفسه ، ص ٧٣ — ٧٦ . وبهذا المعنى يقول في « جماع العلم » : « لم اسمع احدا نسبه الناس او نسب نفسه الى علم ، يخالف في ان فرض الله عز وجل اتباع امر رسول الله صلى الله عليه وسلم والتسليم لحكمه ، وبأن الله عز وجل لم يجعل لاحد بعده الا اتباعه ، وانه لا يلزم قول بكل حال الا بكتاب الله او سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وان ما سواها تبع لهما » . (١) (جماع العلم ، بتحقيق احمد محمد شاكر، مطبعة المعارف بمصر ١٩٤٠ ، ص ١١).

(١٩) المصدر نفسه ، ص ٧٨ . والاشارة هنا الى الآية : « ويعلمهم الكتاب والحكمة » (آل عمران : ١٦٤) وهذا الاقتران بين الكتاب والحكمة يتكرر في آيات عدة : البقرة : ١٢٩ ، ١٥١ ، ٢٣١ ، الجمعة : ٢ ، النساء : ١١٣ ، الاحزاب : ٣٤ .

(٢٠) الرسالة ، ص ٧٩ . وانظر ايضا : ص ٨٤ — ٨٥ ، ١٠٤ .
(٢١) المصدر نفسه ، ص ٩١ — ٩٢ .

(٢٢) الشافعي ، فقيه السنة الاكبر ، ص ١٩٥ . وفي هذا المعنى يقول : « اذا وجدتم سنة صحيحة فاتبعوها ، ولا تلتفتوا الى قول احد » . ويقول ايضا : « ما من احد الا وتذهب عنه سنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتعزب عنه ، فمهما قلت من قول ، او اصلت من أصل فيه عن رسول الله خلاف ما قلت ، فالقول ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قولي » . (معجم الادباء : ٣١١/١٧) . « اذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقولوا بها ودعوا ما قلته » . (توالي التاسيس ، لابن حجر ، ص ٦٣) . « متى رويت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا

صحيحا ولم آخذ به . فاشهدكـم على ان عقلـي ذهب » (المصدر السابق ، ص ٦٣) . وانظر مجموعة من مثل هذه الاقوال في : الامام الشافعي ، فقيه السنة الاكبر ، ص ١٩٨ ــ ٢٠٣ .

(٢٣) جماع العلم ، ص ٣٣ .

(٢٤) جماع العلم ، ص ٣٣ ــ ٣٤ . انظر ايضا : الام ١١٣/٥ ــ ١١٤ . وانظر : الرسالة ، ص ٤٢٥ .

(٢٥) المصدر نفسه ، ص ٣٩ .

(٢٦) المصدر نفسه ، ص ٣٩ ــ ٤٠ .

(٢٧) الرسالة ، ص ٤١ .

(٢٨) المصدر نفسه ، ص ٥٣ . انظر ايضا : ص ٥٠٧ ، ٥١١ .

(٢٩) تاريخ المذاهب الاسلامية : ٢٦٥/٢ .

(٣٠) راجع : المستصفى للغزالي (المطبعة الاميرية ، القاهرة ١٣٢٢ هـ) : ٢٧١/١ . ويعرف الاستحسان بأنه « نوع من القياس يقوم على الاخذ في مسالة ما بحكم يخالف الحكم المعروف في القيـاس » ، وذلك اما « لرجحان علة في دليل الاستحسان هي ادق واخفى من العلة المعروفة في دليل القياس ، واما لضرورة توجب مصلحـة او تدفع حرجـا ، عندما يكون اطراد العمل بالقواعد العامة وبالحكم القياسي مؤديا الى حرج او مشكلة في بعض المسائل » . ويعرف الاستحسان ايضا بأنه « العدول بالمسالة عن حكـم نظائرها الى حكم آخر ، لوجه أقـوى يقتضي هذا العدول » . (راجع : مالك ، لأبي زهرة ، مطبعة الاعتماد ، مصر ١٣٦٥ هـ ، ص ٣٢٢ . الحقـوق المدنية في البـلاد السورية ، مصطفى الزرقا ، مطبعة الجامعة السورية ، الطبعة الثالثة ، دمشق ١٣٦٧ هـ : ٢٧/١ . المدخل الى علم اصول الفقه ، معروف الدواليبي ، ص ٢٩٣ وما بعدها .

(٣١) الام ، للشافعي ، سلسلة « كتـاب الشعب » ، القـاهرة ١٩٦٨ : ٢٦٧/٧ ــ ٢٧٧ .

(٣٢) مالك ، لأبي زهرة ، ص ٣٢٨ ــ ٣٢٩ . انظـر أيضا : المدخـل الى علم اصول الفقه ، ص ٢٩٩ .

(٣٣) يعرف الاستصلاح بأنه « بناء الاحكام الفقهية على مقتضى المصالـح المرسلة » ، وهي المصالح « التي لم يقيد اعتبارها بورود نص خـاص بعينها ، وانما العمدة في اعتبارها على ما جاء في الشريعة من اصول

عامة وقواعد كلية ، من شأنها ان تعتبر المصالح وان تحميهـا بصورة مرسلة ، اي مطلقة غير مقيدة بنص خاص » . (المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٣٠٧ ــ ٣٠٨ ، ٣١١ ، ٢٣٨) .

(٣٤) المصدر نفسه ، ص ١٦٧ .
(٣٥) كتاب الام : ٢٠٣/٦ .
(٣٦) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلاميـة ، مصطفى عبد الرزاق ، الطبعـة الثالثة ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٢٢٣ ــ ٢٢٤ . انظر ايضا : الشافعي لأبي زهرة (مطبعة العلوم بمصر ١٣٦٤ هـ .) ص ٣٢٠ . وانظـر : المدخل الى اصول الفقه ، ص ٣٧٣ ــ ٣٧٤ .
(٣٧) تاريخ المذاهب الاسلامية : ٢٧٠/٢ ــ ٧١ ٢.
(٣٨) الرسالة ، ص ٣٥٧ ــ ٣٥٩ . ومثال هذا العلم : الصلوات الخمس، وصوم شهر رمضان، والحج ، وتحريم الزنا والقتل والسرقة والخمر، وما كان في معنى هذا .
(٣٩) المصدر نفسه ، ص ٣٥٩ .
(٤٠) الرسالة ، ص ٣٧١ ــ ٣٧٢ .
(٤١) المصدر نفسه ، ص ٤٧١ .
(٤٢) المصدر نفسه ، ص ٤٧٥ ــ ٤٧٦ .
(٤٣) جماع العلم ، ص ٦٥ ــ ٦٦ .
(٤٤) الرسالة ، ص ٥٣٤ .
(٤٥) جماع العلم ، ص ٦٦ في الهامش .
(٤٦) تاريخ المذاهب الاسلامية : ٢٦٢/٢ .
(٤٧) المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٣٣٥ ، ٣٣٨ ــ ٣٣٩ . انظر ايضا : الشافعي ، لأبي زهرة ، ص ٢٨٩ ، ٢٩٥ .
(٤٨) المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٣٣٨ .
(٤٩) المصدر نفسه ، ص ٣٤٠ .
(٥٠) تاريخ المذاهب الاسلامية : ٩٦/٢ .
(٥١) الرسالة ، ص ٤٧٦ .
(٥٢) المصدر نفسه ، ص ٤٧٧ .
(٥٣) جماع العلم ، ص ٩٧ .
(٥٤) الرسالة ، ص ٤٧٨ ــ ٤٧٩ .
(٥٥) المصدر نفسه ، ص ٥٠٣ ــ ٥٠٤ .

(٥٦) الرسالة ، ص ٥٠٥ .
(٥٧) المصدر نفسه ، ص ٥٠٧ .
(٥٨) المصدر نفسه ، الصفحة ذاتها .
(٥٩) المصدر نفسه ، ص ٥٠٨ .
(٦٠) المصدر نفسه ، ص ٥١٢ في الهامش .
(٦١) المصدر نفسه ، ص ٥٠٩ ـ ٥١٠ . راجع أيضا : الام ، الجزء السابع : كتاب ابطال الاستحسان .
(٦٢) الرسالة ، ص ٥١٠ ، راجع شروطا اخرى ، ص ٥١٠ ـ ٥١١ .
(٦٣) المصدر نفسه ، ص ٥١٢ .
(٦٤) المصدر نفسه ، ص ٥١٣ . وانظر كذلك أمثلة وشروحا مشابهة في الصفحة ٥١٤ وما بعدها .

(٦٥) المصدر نفسه ، ص ٥١٥ ـ ٥١٦ . مثلا : أباح الله للمسلمين « دماء أهل الكافرين المقاتلين غير المعاهدين وأموالهم » ، لم يحظر « عليهم منها شيئا » ، « فكان ما نلنا من ابدانهم دون الدماء ومن اموالهم دونها كلها ، اولى ان يكون مباحا » ، فهذا « معنى ما أحل الله وحرم ، لانه داخل في جملته ، فهو بعينه لا قياس على غيره » . (المصدر نفسه ، الصفحة ذاتها) .

(٦٦) الرسالة ، ص ٥٦٠ .
(٦٧) المصدر نفسه ، ص ٥٧٨ .
(٦٨) المصدر نفسه ، ص ٥٩٩ .
(٦٩) المصدر نفسه ، ص ٤١ ـ ٤٢ .

(٧٠) المصدر نفسه ، ص ٤٤ . انظر ايضا : ص ٥٠ ـ ٥٣ : « لا يعلم من ايضاح جمل علم الكتاب احد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها . ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها » .
(٧١) نقلا عن : الامام الشافعي ، عبد الحليم الجندي ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٣٤٦ .
(٧٢) الرسالة ، ص ٤٦ .
(٧٣) المصدر نفسه ، ص ٤٨ ـ ٤٩ . وانظر حاشية المحقق ، حيث يجد في العبارة الاخيرة « معنى سياسيا وقوميا جليلا » .
(٧٤) آداب الشافعي ومناقبه ، ص ١٥٠ .

(٧٥) تهذيب الاسماء واللغات ، للنووي : ٦٥/١ . ومن هنا كان يقال عنه : « ان محمد بن ادريس وحده (اي في عصره) يحتج به ، كما يحتج بالبطن من العرب » (طبقات الشافعية : ١٦١/٢) .

(٧٦) راجع خلاصة عن قضية الامر والنهي في : المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ١٦٠ وما بعدها . وانظر : كشف الاسرار على اصول البزدوي : ١٠٧/١ وما بعدها .

(٧٧) المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ١٧٤ .

(٧٨) شذرات الذهب : ٩/٢ .

(٧٩) مفتاح السعادة : ٢٦/٢ .

(٨٠) انظر اقوالا واخبارا عن الشافعي حول هذه المسألة وحول علم الكلام بعامة جمعها عبد الغني الدقر من المصادر القديمة في كتابه : الامام الشافعي ، فقيه السنة الاكبر ، ص ٢٢٤ ــ ٢٣٤ .

(٨١) تاريخ المذاهب الاسلامية : ٢٥٢/٢ .

(٨٢) المصدر نفسه ، ص ٢٥٣ .

(٨٣) احياء علوم الدين ، دار الشعب ــ القاهرة : ٣٠/١ .

(٨٤) المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٣٧٥ . ويشير الدواليبي الى ان « دائرة القياس في المذهب الشافعي اوسع منها عند غيره » . والى انه « ادخل في القياس كثيرا من مسائل الاستحسان والاستصلاح وسماها قياسا ، خلافا للغزالي الشافعي الذي اعتبرها من المصالح المرسلة لا من القياس » . (المصدر نفسه ، الصفحة ذاتها) .

(٨٥) ولد سنة ١٦٤ هـ ، وتوفي سنة ٢٤١ هـ/٨٥٥م. انظر : تاريخ التشريع الاسلامي في ذيل علم اصول الفقه ، عبد الوهاب خلاف ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٣٦١ هـ ، ص ٥٣ وما بعدها ، ضحى الاسلام ، احمد امين ، القاهرة ١٣٥٣ هـ : ١٢٢/٢ وما بعدها . ابن حنبل ، محمد ابو زهرة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٣٣٧ هـ. المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٣٧٦ ــ ٣٨٠ . شيخ الامة ، احمد ابن حنبل ، عبد العزيز سيد الاهل ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٢ .

(٨٦) يضاف الى ابن حنبل في هذا القرن داوود الاصبهاني ، مؤسس المذهب الظاهري . وقد ولد سنة ٢٠٢ هـ ، وتوفي سنة ٢٧٠ هـ . تتلمذ على المذهب الشافعي ، وكان معجبا به ، وكتب في فضائله

كتابا . وقد نفى الراي والقياس وما يتصل بهما نفيا كليا ، واخذ بالنص الظاهر ، وحده ، دون غيره . ويرى الاصبهاني انه « لا علم في الاسلام الا من نص ، وأبطل القياس ولم يأخذ به . ولقد قيل له : كيف تبطل القياس ، وقد اخذ به الشافعي ؟ فقال : اخذت ادلة الشافعي في ابطال الاستحسان فوجدتها تبطل القياس » . (تاريخ المذاهب الاسلامية : ٢/٣٥٥) .
وهذا ما سيعلنه ، بتنظير اكمل ، ابن حزم الاندلسي (٣٨٤ هـ — ٤٥٦ هـ) (انظر المصدر السابق : ٢/٣٦٢ — ٤١٥) .

(٨٧) تاريخ المذاهب الاسلامية : ٢/٣٠٤ .
(٨٨) المصدر نفسه : ٢/٣٠٤ — ٣٠٦ .
(٨٩) المصدر نفسه : ٢/٣٢٤ — ٣٢٥ .
(٩٠) المصدر نفسه : ٢/٣٢٥ .
(٩١) راجع رسالته عن السمع والطاعة للامام الجائر في : المناقب لابن الجوزي ، ص ٧٦ ، وتاريخ المذاهب الاسلامية : ٢/٣٢٧ .
(٩٢) الحارث بن اسد المحاسبي ، متصوف معتدل على مذهب اهل السنة. مات سنة ٢٤٥ هـ وقيل ٢٤٣ هـ .
(٩٣) « المسائل في اعمال القلوب والجوارح ، والمكاسب ، والعقل » بتحقيق عبد القادر احمد عطا ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٢٣٢ .
(٩٤) يعلق محقق الكتاب على هذا الحديث بقوله : « وذلك حفظا لوحدة الامة ، وصيانة للجماعة ، فذلك أصل من أصول الحكم في الاسلام ». (ص ٢٣٢) .
(٩٥) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .
(٩٦) المصدر نفسه ، ص ٢٣١ — ٢٣٢ .
(٩٧) الطبري : ٧/٢١٦ ، والعبارة واردة في كتاب لمروان بن محمد بعث به الى الوليد بن يزيد .
(٩٨) راجع نص الكتاب في : الطبري : ٧/٢١٩ — ٢٢٤ .
(٩٩) الطبري : ٧/٤٢٥ — ٤٢٦ .
(١٠٠) المصدر نفسه : ٧/٤٢٦ — ٤٢٨ .

(١٠١) الطبري : ٥٧١/٧ . انظر ايضا : طبيعة الدعوة العباسية ، لفاروق عمر ، دار الارشاد ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ١١٩ وما بعدها .

(١٠٢) الطبري : ٥١٩/٧ .

(١٠٣) راجع أخبار اضطهاده اياهم وسجنهم وقتلهم في الطبري : ٥٣٠/٧ وما بعدها .

(١٠٤) العقد الفريد : ٣٧٠/٣ .

(١٠٥) يقول المنصور في كتابه الى محمد النفس الزكية : « ولم يجعل الله النساء كالعمومة والاباء ، ولا كالعصبة والاولياء ، لان الله جعل العم ابا » . (الطبري : ٥٦٨/٧) .

ويقول النوبختي : « فردهم المهدي عن اثبات الامامة لمحمد بن الحنفية وابنه أبي هاشم واثبت الامامة بعد النبي وآله للعباس بن عبد المطلب ودعاهم اليها ، وقال : كان العباس عمه ووارثا اولى الناس به » . (ص ٤٢ ــ ٤٣) .

(١٠٦) طبيعة الدعوة العباسية ، ص ١١٩ ــ ١٢٠ .

(١٠٧) انظر : تاريخ الاسلام ، الجزء الثاني ، حسن ابراهيم حسن ، الطبعة السابعة ، مكتبة النهضة ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٢٥٣ ــ ٢٥٦ . انظر أيضا : النظم الاسلامية للمؤلف نفسه (الطبعة الثالثة) ص ٥٠ ــ ٥١ . وانظر : العقيدة والشريعة في الاسلام : جولدتسيهر (الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٤٨) .

هوامش الفصل الثاني

(القسم الاول)

(١) اسمه غيلان . توفي ، على الارجح ، سنة ١١٧ هـ .
(٢) الموشح ، ص ٢٧ . والقصيدة المشار اليها هي التي يقول فيها :
ان العراق لأهلي لم يكن وطنا والباب دون أبي غسان مسدود
ويروى : مشدود . انظر : ديوان ذي الرمة ، الطبعة الثانية ، المكتب الاسلامي ، بيروت ١٩٦٤ ، ص ١٨٥ .
(٣) العمدة : ٢٠٦/١ .
(٤) الموشح ، ص ٢٧٠ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٧١ — ٢٧٢ .
(٦) الموشح ، ص ٢٧٣ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٧٤ ، وانظر أيضا : ص ٢٨٢ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ٢٨٥ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٢٤٦ .
(١٠) ولد ابن ابي عتيق في خلافة عثمان على الارجح ، اي بين سنة ثلاث وعشرين وخمس وثلاثين للهجرة . وتوفي ، على الارجح ، حوالي سنة ١١٦ هـ . انظر اخباره في الجزء الاول من الاغاني ص ٩٤ وما بعدها. وانظر : ابن أبي عتيق ، ناقد الحجاز : أخباره ونقده ، عبد العزيز عتيق ، منشورات جامعة بيروت العربية ، بيروت ١٩٧٢ .
(١١) الاغاني : ١٠٨/١ . انظر ايضا : ابن ابي عتيق ، ناقد الحجاز ، ص ١٩٨ .
(١٢) المصدر السابق ، ص ١٩٣ — ٢٤٤ .
(١٣) المصدر نفسه ، ص ٢٤٤ — ٢٦٠ .
(١٤) المصدر نفسه ، ص ٢٦١ —٢٨٠ .

(١٥) الموشح لأبي عبيد الله محمد بن عمران بن موسى المرزباني (٣٨٤ هـ) تحقيق البجاوي ، دار نهضة مصر ، ١٦٥ ، ص ١٥٥ . انظر ايضا : تاريخ الادب العربي ، كارل بروكلمان ، ترجمة عبد الحليم النجار ، الجزء الاول، الطبعةالثانية، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٨ ، ص ١٤٦ .

(١٦) الموشح ، ص ١٠٠ .

(١٧) المصدر نفسه ، ص ١٠٠ .

(١٨) الشعر والشعراء : ٢٢٤/١ . وهناك صيغة اخرى لهذا الكلام في : الموشح ، ص ٨٥ ، حيث يقول المرزباني : « طريق الشعر اذا ادخلته في باب الخير لان . الا ترى ان حسان بن ثابت كان علا في الجاهلية والاسلام ، فلما دخل شعره في باب الخير ، لان » . انظر ايضا : تاريخ الادب العربي لبروكلمان : ١٥٣/١ .

(١٩) الموشح ، ص ٨٥ .

(٢٠) المصدر نفسه ، ص ٨٥ .

(٢١) ولد الاصمعي سنة ١٢٣ هـ و وتوفي سنة ٢١٠ هـ .

(٢٢) كتاب فحولة الشعراء ، ص ٩ .

(٢٣) فحولة الشعراء ، ص ٩ . يقول : « اولهم كلهم في الجودة امرؤ القيس ، له الحظوة والسبق ، وكلهم اخذوا من قوله ، واتبعوا مذهبه » . انظر ايضا : ص ١٨ من المصدر نفسه .

(٢٤) المصدر نفسه ، ص ١٠ .

(٢٥) الموشح ، ص ١٥ ، ٥ ، ٨.

(٢٦) الموشح ، ص ٨٥ .

(٢٧) فحولة الشعراء ، ص ١٢ .

(٢٨) المصدر نفسه ، ص ١٤ .

(٢٩) فحولة الشعراء ، ص ١٤ .

(٣٠) المصدر نفسه ، ص ١٥ .

(٣١) العمدة : ١٣٢/١ .

(٣٢) فحولة الشعراء ، ص ٢٠ .

(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٢٠.

(٣٤) طبقات فحول الشعراء ، محمد بن سلام الجمحي ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ١٠ . وتروى هذه الكلمة ايضا بالشكل التالي : « الشعر علم قوم لم يكن لهم اعلم منه » (العمدة لابن رشيق، دار الجيل ، بيروت ١٩٧٢ ، الطبعة الرابعة ، ص ٢٧) .

(٣٥) البلغة في تاريخ ائمة اللغة ، للفيروزابادي ، تحقيق محمد المصري ، دمشق ١٩٧٢ ، ص ٨١ .

(٣٦) طبقات فحول الشعراء ، ص ٣٣ . راجع في هذا الصدد ، وفيما يتعلق بالشعر الجاهلي بعامة : أ ـ كارل بروكلمان ، تاريخ الادب العربي ، ترجمة عبد الحليم النجار ، الجزء الاول ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ١٩٦٨ ، ص ٤٤ ـ ٥٠ . ب ـ طه حسين : في الادب الجاهلي ، دار المعارف بمصر ، الطبعة العاشرة ١٩٦٩ .
ج ـ ناصر الدين الاسد : مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية دار المعارف بمصر ، الطبعة الثالثة ـ ١٩٦٦ .
د ـ شوقي ضيف : تاريخ الادب العربي ـ العصر الجاهلي ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الرابعة ، (بدون تاريخ) .

(٣٧) مجالس ثعلب ، تحقيق عبدالسلام محمد هارون ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ١٩٦٠ ، الجزء الثاني ، ص ٤١١ ـ ٤١٢ .

(٣٨) المزهر في علوم اللغة وانواعها ، لجلال الدين عبد الرحمن بن ابي السيوطي ، دار احياء الكتب العربية ، الجزء الثاني ، ص ٤٧٧ .
وابن حذام هو الذي ذكره امرؤ القيس في قوله :
عوجا على الطل المحيل لعلنا نبكي الديار كما بكى ابن حذام .
غير ان مؤرخي الشعر الجاهلي يختلفون في اسمه ، فهو تارة ابن حذام او ابن خدام ، وهو تارة ابن حمام . انظر : مقدمة القصيدة العربية في الشعر الجاهلي ، حسين عطوان ، دار المعارف بمصر ١٩٧٠ ، ص ٧٣ ـ ٧٩ .

(٣٩) الحيوان ، الجاحظ (ابو عثمان عمرو بن بحر) تحقيق عبد السلام هارون ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٣٨ : ١/٧٤ .
وانظر : العمدة : ١/٨٧ .

(٤٠) المزهر : ٢/٤٧٧ .

(٤١) انظر في هذا الصدد : تاريخ الادب العربي ، كارل بروكلمان ، ترجمة عبد الحليم النجار ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ١٩٦٨ ، ١/٤٤ ـ ٥٠ .

(٤٢) جمهرة اشعار العرب ، القرشي (ابو زيد محمد بن ابي الخطاب) ، دار صادر ، بيروت ١٩٦٣ ، ص ٢٦ .

(٤٣) المصدر نفسه ، ص ٢٧ .

(٤٤) المصدر نفسه ، ص ٤٠ ــ ٥٥ .
(٤٥) جمهرة اشعار العرب ، ص ٤٠ ــ ٥٥ .
(٤٦) المصدر نفسه ، ص ٣٧ .
(٤٧) سندرس راي الجاحظ في هذا الصدد ، في فصل مقبل .
(٤٨) عيون الاخبار ، ابن قتيبة (ابو محمد عبدالله بن مسلم الدينوري) ، طبعة دار الكتب بالقاهرة : ٢/١٨٥ .
(٤٩) المصدر نفسه : ٢/١٨٥ .
(٥٠) المصدر نفسه : ٢/١٨٥ .
(٥١) طبقات فحول الشعراء ، ص ١٠ .
(٥٢) القبلية نمط حياة خاص بالقبيلة . والقبيلة وحدة اجتماعية ــ سياسية مستقلة تجمع بين افرادها رابطة النسب الابوي . وتعرف القبيلة بأنها الجماعة التي تنتمي الى اب واحد . فاسم القبيلة يؤخذ من اسم الاب . ولكل قبيلة حدودها الارضية ، تقع ضمنها منازلها ومراعيها ومياهها ، كذلك لها اعرافها وتقاليدها المتميزة . (راجع : نهاية الارب في انساب العرب للقلقشندي ، تحقيق الابياري ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٢٠ ــ وجمهرة انساب العرب لابن حزم ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٢ ، ص ٧ وما بعدها . ويستند في نظام النسب الابوي الى الآية : « ادعوهم لآبائهم » (الاحزاب : ٥) . وراجع : القاموس المحيط ، مادة قبل . والعصبية القبلية واثرها في الشعر الاموي ، احسان النص ، بيروت ١٩٦٤ ، ص ٤٥ــ ٥٦ .
(٥٣) ايام العرب في الجاهلية ، محمد احمد جاد المولى بك وعلي محمد البجاوي ومحمد ابو الفضل ابراهيم ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه . (دون تاريخ) . راجعخاصة : ص ٤٨ ــ ٥٠ ، ٥٥ ــ ٥٨ ، ٦٤ ــ ٦٩ ، ٧٩ ــ ٨٤ ، ٨٦ ــ ٨٩ ، ٩٧ ــ ٩٨ ، ١٠٠ ــ ١٠٢ ، ١١٣ ــ ١١٤ ، ١٢٩ ــ ١٣١ ، ١٣٥ ــ ١٣٦ ، ١٤٧ ــ ١٦٨ ، ١٨٠ ــ ١٨٣ ، ١٨٨ ــ ١٩٠ ، ١٩٤ ــ ١٩٦ ، ٢٠٣ ــ ٢٠٥ ... الخ . فصفحات الكتاب تكاد أن تكون كلها مليئة بالشعر الذي يمكن التمثيل به على هذا الارتباط . ويراجع حول دور الشاعر في التنافس القبلي ، واصطحاب القبيلة شعراءها الى المواسم والاسواق للتفاخر ، ونطق الشاعر باسم قبيلته ، ودفاعه عنها ، وتحريضها وتشجيعها ... الخ : العصبية القبلية واثرها في الشعر الاموي ، ص ٧٢ ، ١٦٣ ــ ١٦٩ . واقرأ في هذا الصدد

اخبارا عمن رفعه الشعر وعمن وضعه في : العمدة : ١/٤٠ ــ ٥٢ . وراجع حول احتماء القبائل بشعرائها ، المصدر نفسه ، ص ٦٥ ــ ٦٧ . ويقول ابن رشيق : « كانت القبيلة من العرب اذا نبغ فيها شاعر اتت القبائل فهنأتها ، وصنعت الاطعمة ، واجتمعت النساء يلعبن بالمزاهر كما يصنعون في الاعراس ، ويتباشر الرجال والولدان لانه حماية لاعراضهم ، وذب عن أجسامهم وتخليد لمآثرهم واشادة بذكراهم . وكانوا لا يهنئون الا بغلام يولد او شاعر ينبغ فيهم ، أو فرس تنتج » . (ص ٦٥) . وراجع في هذا الصدد ايضا : البيان والتبيين ، للجاحظ ، تحقيق السندوبي ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ١٩٤٧ ، الطبعة الثالثة ، الجزء الثالث ، ص ٣٣٣ ــ ٣٤٣ .

(٥٤) البيان والتبيين : ١/٢٤٤ .

(٥٥) البيان والتبيين : ٣/٣٣٧ . وهذا نص الكلمة : « ان اصلح الامور لمن تكلف علم الطب ان لا يحسن منه شيئا او يكون من الحذاق المتطببين ، فانه اذا احسن منه شيء ولم يبلغ فيه المبالغ ، هلك واهلك أهله . وكذلك العلم بصناعة الكلام » .

(٥٦) راجع كلمة الاصمعي السابقة .

(٥٧) ديوانه ، شرح حسن السندوبي ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة، (بدون تاريخ) ص ٧٦ .

(٥٨) الحيوان : ١/٣٣ ، ٤٥ .

(٥٩) المصدر نفسه ، ١/٧٤ .

(٦٠) الحيوان : ٤/٣٨٠ ــ ٣٨١ .

(٦١) البيان والتبيين : ٣/٢٦ .

(٦٢) الحيوان : ١/٧٤ ــ ٧٥ .

(٦٣) الحيوان : ١/٨٥ .

(٦٤) المصدر نفسه : ١/٨٠ .

(٦٥) المصدر نفسه : ٣/١٣١ ــ ١٣٢ .

(٦٦) الحيوان : ١/٨٠ .

(٦٧) المصدر نفسه : ٣/١٣٠ وفي رواية : النابتة .

(٦٨) المصدر نفسه : ٣/١٣٢ .

(٦٩) البيان : ١/١٠٨ .

(٧٠) المصدر نفسه : ٢/٧ .

(٧١) المصدر نفسه : ٣٦١/١ .
(٧٢) المصدر نفسه : ٢٦/٣ .
(٧٣) المصدر نفسه : ١٥٢/١ .
(٧٤) المصدر نفسه : ١٥٢/١ .
(٧٥) البيان : ٣٦١/١ .
(٧٦) المصدر نفسه : ٣٤٧/٣ .
(٧٧) المصدر نفسه : ٢٦/٣ .
(٧٨) المصدر نفسه : ١٧٣/١ ــ ١٧٤ .
(٧٩) الحيوان : ١٣١/٣ ــ ١٣٢ .
(٨٠) البيان : ٩١/١ .
(٨١) الحيوان : ٣١١/٣ .
(٨٢) الحيوان : ٣١١/٣ .
(٨٣) البيان : ١٠٧/١ ــ ١٠٨ .
(٨٤) المصدر نفسه : ١١٨/١ .
(٨٥) الحيوان : ٨٩/١ ــ ٩٠ .
(٨٦) الحيوان : ٣٩/٣ . انظر ايضا : البيان : ١٥٩/١ .
(٨٧) الحيوان : ٢٨٢/١ .
(٨٨) الحيوان : ٨/٦ . ويقول في مكان آخر : « ينبغي للمتكلم ان يعرف اقدار المعاني ، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين اقدار الحالات ، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما ، ولكل حالة من ذلك مقاما ، حتى يقسم اقدار الكلام على اقدار المعاني ، ويقسى اقدار المعاني على اقدار المقامات ، واقدار المستمعين على اقدار تلك الحالات » . (البيان : ١٥٣/١) ويقول : « سخيف الالفاظ مشاكل لسخيف المعاني ، وقد يحتاج الى السخيف في بعض المواضع » . (البيان : ١٥٨/١) . ويقول : « كلام الناس في طبقات ، كما ان الناس انفسهم في طبقات » . (البيان : ١٥٨/١) .
(٨٩) الحيوان : ٣٦٦/٣ .
(٩٠) المصدر نفسه : ٣٦٨/٣ .
(٩١) المصدر نفسه : ٣٦٩/٣ .
(٩٢) البيان : ٢٥٣/١ .
(٩٣) البيان : ١٢/٢ ــ ١٣ .

(٩٤) المصدر نفسه : ١/٣٦١ و ٢/٧ .
(٩٥) المصدر نفسه : ٣/٢٤ ـ ٢٥ .
(٩٦) البيان : ٣/٢٥ .
(٩٧) المصدر نفسه : ١/٢ ٨ .
(٩٨) كان بعض المولدين يفخر بأن شعره هو كذلك بديه . يقـول بشار :
فهذا بديه ، لا كتجبير قائـل اذا ما أراد القول زوره شهرا .
(٩٩) الحيوان : ٥/٣٢٧ ـ ٣٢٨ .
(١٠٠) الحيوان : ٥/١٩٩ ، والمتح جذب المـاء من البئر بالدلـو ، امـا الاستنباط فاستخراج الماء بحفر الارض والبحث في اعماقها .
(١٠١) الحيوان : ٥/٢٠١ ـ ٢٠٢ .
(١٠٢) الحيوان : ٥/٢٠٢ .
(١٠٣) رسالة في النابتة ، لأبي عثمان عمرو بن الجاحظ ضمـن رسائـل الجاحظ ، تحقيق عبد السلام محمد هـارون ، الجزء الثاني ، ص ٧ ـ ٢٣ ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٦٥ . وقد كتبالجاحظ هذه الرسالة الى قاضي بغداد في خلافة المتوكل ، وهو ابو الوليـد محمد بن احمد بن ابي دؤاد ، وكان المتوكل قد عزله ، سنة ٣٣٩ هـ. سنة ٢٣٩ هـ.
(١٠٤) المصدر نفسه ، المقدمة . ص ٥ .
(١٠٥) المصدر نفسـه ، المقدمة ، ص ٥ . انظر ايضا : البيان والتبيين : ٣/٣٥٦ .
(١٠٦) المصدر نفسـه ، ص ٧ .
(١٠٧) رسالة في النابتة ، ص ٧ . يعطي الجاحظ صورة مخيفة عن كيفية مقتل عثمان « من خبطهم ايـاه بالسلاح ، وبعـج بطنه بالحراب ، وفرى اوداجـه بالمشاقص (النصال الطويلـة العريضة) ، وشدخ هامته بالعمد (العصي) ، مع كفه عن البسـط ، ونهيه عن الامتناع، مع تعريفه لهم قبل ذلك من كم وجه يجوز قتل من شهد الشهادة وصلى القبلة وأكل الذبيحة ، ومع ضرب نسائه بحضرته واقحـام الرجال على حرمته ، مع اتقـاء نائلة بنت الفرافصة (كـان ابوهـا نصرانيا : جمهرة ابن حزم ٤٥٦) عنه بيدها ، حتى اطنوا (الاطنان : سرعة القطع) اصبعين من اصابعها ، وقـد كشفت عن قناعهـا ، ورفعت عن ذيلها ليكون ذلك ردعا لهم وكـاسرا من عزمهـم ، مـع

وطئهم في اضلاعه بعد موته ، والقائهم على المزبلة جسده مجـردا بعد سحبه ... بعد السب والتعطيش ، والحصر الشديد ، والمنع من القوت ، مع احتجاجه عليهم وافحامه لهم ، ومع اجتماعهم على ان دم الفاسق حرام كدم المؤمن ، الا من ارتد بعد اسلام او زنـى بعد احصان ، او قتل مؤمنا على عمد ، او رجل عدا على النـاس بسيفه فكان في امتناعهم منه عطبه ، ومع اجماعهم على الا يقتل من هذه الامة مول ولا يجهز منها على جريح . ثم مع ذلك كله دمـروا (هجموا ودخلوا بدون اذن) عليه وعلى ازواجه وحرمـه ، وهـو جالس في محرابه ومصحفه يلـوح في حجره ، لـن يرى ان موحـدا يقدم على قتل من كان في مثـل صفته وحـاله » (المصدر نفسـه ، ص ٧ ـ ٨) .

(١٠٨) المصدر نفسه ، ص ٩ .

(١٠٩) المصدر نفسه ، ص ٩ . ويتمنى الجاحظ لو انهم لم يقتلوه ، فقـد « كان لهم في اخذه وفي اقامته الناس والاقتصاص منه ، وفي بيع ما ظهر من رباعه وحدائقه وسائر امواله ، وفي حبسه بما بقي عليه ، وفي طمـره حتى لا يحس بذكره ، ما يغنيهم عن قتلـه » (المصدر نفسـه ، ص ٩) .

(١١٠) المصدر نفسه ، ص ٩ ـ ١٠ .

(١١١) اشارة الى الحديث : « الولد للفراش ، والعاهر للحجر » .

(١١٢) المصدر نفسـه ، ص ١٠ ـ ١٢ .

(١١٣) المصدر نفسـه ، ص ١٢ .

(١١٤) المصدر نفسـه ، ص ١٢ .

(١١٥) رسالة النابتة ، ص ١٢ .

(١١٦) المصدر نفسه ، ص ١٤ . وهو هنا يشير الى النـابتة المبتدعـة في عصره الذين ينهون عن سب ولاة السوء والظالمين ويزعمـون انـه « فتنة وبدعة » مع ان اولئك الـولاة الجائريـن « كانوا يأخـذون السمي بالعمي والولي بالولي والقريب بالقريب ، واخافوا الاوليـاء وآمنوا الاعداء ، وحكموا بالشفاعة والهـوى ، واظهـار القـدرة والتهاون بالامة، والقمع للرعية » . ثم يخلص الى القول ان النابتة، في موقفها هذا ، « اكفر من يزيد وابيه » (ص ١٤) .

(١١٧) المصدر نفسـه ، ص ١٥ .

(١١٨) المصدر نفسه ، ص ١٦ .
(١١٩) المصدر نفسه ، ص ١٦ .
(١٢٠) رسالة في النابتة ، ص ١٧ .
(١٢١) المصدر نفسه ، ص ١٨ .
(١٢٢) المصدر نفسه ، ص ١٨ .
(١٢٣) المصدر نفسه ، ص ١٨ ــ ١٩ .
(١٢٤) المصدر نفسه ، ص ٢٠ .
(١٢٥) المصدر نفسه ، ص ٢٠ .
(١٢٦) المصدر نفسه ، ص ٢٠ .
(١٢٧) الموالي هنا تعني غير العرب ، ايا كانوا : فرسا او خلاف ذلك . وهي تقابل لفظة العجم .
(١٢٨) ورد في المصدر نفسه ، ص ٢١ . انظر ايضا : فتح الباري : ١٢ : ٤١ .
(١٢٩) المصدر نفسه ، ص ٢١ .
(١٣٠) المصدر نفسه ، ص ٢٢ .
(١٣١) رسالة في النابتة ، ص ٢١ .
(١٣٢) المصدر نفسه ، ص ٢٢ .
(١٣٣) المصدر نفسه ، ص ٢٢ .

هوامش الفصل الاول

(القسم الثاني)

(١) راجع في هذا الصدد : مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، عبد العزيز الدوري ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٩ ، ص ٥٧ — ٥٩ .

(٢) راجع في هذا الصدد : تاريخ الاسلام ، الجزء الثاني ، ص ٣٠١–٣١٩ .

(٣) راجع اخبار هذه الثورة المستمرة في : تاريخ الطبري ، الجزء السابع، حوادث سنة : ١٣٢ ، ١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، الجزء الثامن ، حوادث سنة : ١٦٠ ، ١٦٢ ، ١٦٩ ، ١٧٦ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠٢ ، ٢٠٧ ، الجزء التاسع ، حوادث سنة : ٢١٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ . الكامل ، لابن الاثير ، حوادث سنة : ٢٥٦ .

(٤) تاريخ الطبري : ٩/٤١٠ . انظر ايضا : تاريخ الاسلام : ٣/٢٠٩–٢١٣ .

(٥) تاريخ الطبري : ٩/٤١٠ .

(٦) المصدر نفسه : ٩/٤١١ .

(٧) التوبة : ١١١ .

(٨) المصدر السابق : ٩/٤١٥ .

(٩) تاريخ الطبري : ٩/٤١٤ .

(١٠) الطبري : ٩/٤١١ . راجع ايضا المصدر نفسه ، ص ٤٨٧ .

(١١) المصدر نفسه : ٩/٤١٢ .

(١٢) الطبري : ٩/٤١٩ . ويروى انه قال : « عرضت علي النبوة فابيتها ... لأن لها اعباء خفت الا اطيق حملها» . (المصدر نفسه، ص٤٩٩).

(١٣) المصدر نفسه : ٩/٤١٩ .

(١٤) المصدر نفسه : ٩/٤٢٥ — ٤٢٦ ، ٤٣٧ ، ٤٢٠ . انظر ايضا ما رواه الطبري عن تمرد قام به الزنج سنة ١٤٥ هـ. المصدر نفسه : ٧/٦٠٩ وما بعدها .

(١٥) من النعوت التي يطلقها عليه الطبري : الخبيث ، الخائن ، الفاسق ، الفاجر ، صاحب الزنج ... الخ (انظر المصدر نفسه ، ص ٤٨٧ ، ٤٧٧ ، ٤٨١ ، ٦٣٤ ، ٦٤١) .

(١٦) راجع عرضا وافيا لمختلف الآراء حول هذه البداية في : قرامطةالعراق في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، محمد عبد الفتاح عليان ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٣٠–٣٦ .

(١٧) راجع ايضا في المصدر نفسه مختلف الآراء حول هذه النسبة ، وحول التسمية ص ٣٠–٣١ .

(١٨) اتعاظ الحنفا بذكر الائمة الفاطميين الخلفا ، المقريزي (تقي الدين احمد بن علي ، توفي سنة ٨٤٥ هـ / ١٤٤١ م) ، القاهرة ١٩٤٨ ، ص ١٣٠ .

(١٩) قرامطة العراق ، ص ٣١ . راجع ايضا نماذج من الصفات القبيحة التي اطلقها المؤرخون على الحركة القرمطية في المصدر نفسه ، ص ٢٨ – ٢٩ .

(٢٠) هو الاسم الذي يطلق على فلاحي العراق القدماء الذين يتكلمون الآرامية . وقد استمروا ، بعد اسلامهم ، متمسكين بتقاليدهم السابقة للاسلام .

(٢١) احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم ، شمس الدين المقدسي (توفي ٣٨٨ هـ / ٩٩٧ م) ، طبعة دي غويه ، ليدن ١٩٠٦ ، ص ١١٩ .

(٢٢) الفرق بين الفرق ، ابو منصور عبد القاهر البغدادي ، القاهرة ١٩١٠ ، ص ١٤٢ .

(٢٣) الاشارة الى محاسن التجارة ، القاهرة ١٣١٨ هـ . ، ص ٤٣ .

(٢٤) قرامطة العراق ، ص ١٩ ، ٦٦ .

(٢٥) نهاية الارب في فنون الادب ، النويري (احمد بن عبد الوهاب) ، نقلا عن قرامطة العراق ، ص ٢٧ .

(٢٦) سورة القصص : ٥ .

(٢٧) قرامطة العراق ، ص ٢٧ .

(٢٨) المصدر نفسه ، ص ٢٠٠ .

(٢٩) مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، ص ٧٤ – ٧٥ .

(٣٠) المصدر نفسه ، ص ٢٠٣ . وقد انشىء هذا النظام سنة ٢٧٦ هـ ، واستمر حتى سنة ٢٨٩ هـ .

(٣١) النقابات الاسلامية ، ترجمة عبد العزيز الدوري : مجلة الرسالة ، اعداد ٣٥٥ – ٣٥٧ ، سنة ١٩٤٠ . راجع ايضا : قرامطة العراق ، ص ٢٠٤ – ٢٠٥ . مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، عبد العزيز الدوري ، ص ٧٣ – ٧٥ .

هوامش الفصل الثاني

(القسم الثاني)

(١) هوروزبة بن دازويه . قتل سنة ١٤٢ هـ ، على الارجح . راجع : من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ٤٦ وما بعدها .

(٢) من تاريخ الالحاد في الاسلام ، عبد الرحمن البدوي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٤٦ ــ ٤٧ . وانظر الهامش في الصفحتين . وانظر ص ٥١ ــ ٥٢ . ومن النصوص التي يستند اليها في موقف ابن المقفع من الدين بعامة ، باب بروزيه في « كليلة ودمنة » ، حيث جاء قوله : « وجدت الاديان والملل كثيرة : من اقوام ورثوها عن آبائهم ، وآخرين خائفين مكرهين عليها ، وآخرين يبتغون بها الدنيا ومنزلتها ومعيشتها . وكلهم يزعمون انه على صواب وهدى ، وان من خالفه على ضلالة وخطأ . والاختلاف بينهم في أمر الخلق ومبتدأ الامر ومنتهاه وما سوى ذلك شديد . وكل على كل مُزر ، وله عدو معيب . فرأيت ان أواظب علماء اهل كل ملة ورؤساءهم ، او انظر فيما يصفون ويعرضون ، لعلي أعرف بذلك الحق من الباطل ، واختار الحق منه والزمه على ثقة ويقين ، غير مصدق بما لا اعرف ، ولا تابع ما لا أعقل . ففعلت ذلك وسألت ونظرت ، فلم أجد من اولئك احدا الا يزيد في مدح دينه ، وذم دين من خالفه . فاستبان لي انهم بالهوى يحتجون وبه يتكلمون ، لا بالعدل . ولم اجد عند أحد منهم في ذلك صفة تكون عدلا وصدقا يعرفها ذو العقل ويرضى بها » . (المصدر نفسه ، الصفحة ٨٥) . وانظر ايضا طبعة لويس شيخو لكليلة ودمنة ، ص ٣٣ ــ ٣٤ .

(٣) من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ٤٣ . وانظر هامش الصفحة ذاتها .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٥٢ .

(٥) المصدر نفسه ، الصفحة ذاتها .

(٦) هو ابو الحسين احمد بن يحيى بن اسحاق الراوندي ، عاش في القرن الثالث الهجري ، ويختلف في تاريخ ولادته وموته . انظر : من تاريخ الالحاد في الاسلام : ابن الراوندي ، لباول كروس ، ص ٧٥ وما بعدها. وانظر بشكل خاص ص ١٧٦ ــ ١٨٨ .

(٧) المصدر السابق ، ص ٧٦ ــ ٧٧ .

(٨) من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ٨٠ .

(٩) اي في الحج .

(١٠) الركن والمقام .

(١١) جبلان صغيران بمكة ، بينهما يسير الحجاج .

(١٢) جبلان بمكة ، لهما مكان بارز في السيرة النبوية .

(١٣) من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ١٠١ ــ ١٠٢ .

(١٤) من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ١٠٢ .

(١٥) المصدر نفسه ، ص ١٠٢ ــ ١٠٣ .

(١٦) انظر هامش الصفحة ١٠٥ .

(١٧) من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ١٠٦ ــ ١٠٧ .

(١٨) اليهود والنصارى .

(١٩) من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ١٠٥ ــ ١٠٦ ، ويقصد بالمباهتة والمكابرة ، الاجماع . راجع حاشية ص ١٠٦ . وهو هنا يطعن في الاجماع والتواتر . راجع الصفحة ١١٢ ، ١١٩ ــ ١٢٠ من المصدر نفسه .

(٢٠) من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ١٠٧ .

(٢١) المصدر نفسه ، ص ١٠٨ .

(٢٢) المصدر نفسه ، الصفحة ذاتها .

(٢٣) من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ١٠٨ .

(٢٤) من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ١٠٣ .

(٢٥) المصدر نفسه ، ص ١١١ .

(٢٦) المصدر نفسه ، ص ١٢٣ . وانظر عن مسألة التوقيف والاصطلاح في اللغة عرضا مفصلا لآراء العلماء العرب في : المزهر للسيوطي ، الفصل الاول .

(٢٧) من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ١٣٣ ، نقلا عن : المنتظم في التاريخ لابن الجوزي .

(٢٨) من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ١٤١ ـ ١٤٢ .
(٢٩) انظر عن جابر وحياته وآثاره : مختار رسائل جابر بن حيان ، مطبعة الخانجي ، القاهرة ١٩٣٥ ، مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، علي سامي النشار ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٣٥٧ ـ ٣٧٦ . جابر بن حيان ، زكي نجيب محمود ، القاهرة ١٩٦١ . ويرجح ان جابر بن حيان مات بعد سنة ١٦٠ هـ .
(٣٠) من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ١٩٢ . مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص ٣٥٩ .
(٣١) من تاريخ الالحاد، ومناهج البحث، ص ١٩٢ ، ص ٣٦٠ على التوالي.
(٣٢) مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص ٣٦٠ .
(٣٣) من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ١٤٩ . ومما يذكر ان فكرة تكوين انسان بالصناعة شغلت العلماء في عصر النهضة .
(٣٤) من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ١٩٣ .
(٣٥) المصدر نفسه ، ص ١٩٥ .
(٣٦) مختار الرسائل ، ص ٤٦٤ .
(٣٧) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها . انظر ايضا : جابر بن حيان ، لزكي نجيب محمود ، ص ٥٧ . مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص ٣٦٠ .
(٣٨) مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص ٣٦١ .
(٣٩) المصدر نفسه ، ص ٣٦٢ . انظر ايضا : مختار رسائل جابر : كتاب التصريف ، ص ٤١٥ ، وكتاب القديم ، ص ٥٤٣ .
(٤٠) مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص ٣٦٣ .
(٤١) المصدر نفسه ، ص ٣٦٤ .
(٤٢) مختار الرسائل : كتاب التصريف ، ص ٤١٨ .
(٤٣) جابر بن حيان ، ص ٧ .
(٤٤) مختار الرسائل : كتاب التصريف ، ص ٤٢ ، ٤٢٤ . وانظر : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص ٣٦٩ .
(٤٥) المصدر السابق ، ص ٣٦٨ .
(٤٦) مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص ٣٧٠ .
(٤٧) مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص ٣٧٠ .
(٤٨) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها . راجع ايضا كتاب الخواص ،

ص ٣٣٢ ــ ٣٣٤ (مختار الرسائل) . يمكن ان يضاف علماء آخرون، وبخاصة الحسن بن الهيثم الذي استخدم المنهج الاستقرائي . لكن ليس غرضنا الاستقصاء، بل التمثيل بنموذج بارز على ما نذهب اليه.

(٤٩) هو ابو بكر محمد بن زكريا الرازي ، ولد سنة ٢٥١ هـ / ٨٦٥ م ، وتوفي سنة ٣١١ هـ / ٩٢٣ م . راجع : رسائل فلسفية لأبي بكر محمد ابن زكريا الرازي ، باول كراوس ، القاهرة ١٩٣٩ : من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ١٩٨ موما بعدها .

(٥٠) رسائل فلسفية : ١٧/١ ــ ١٨ .

(٥١) رسائل فلسفية : ٢٩٥/١ .

(٥٢) المصدر نفسه : ٢٩٥/١ .

(٥٣) رسائل فلسفية : ٢٩٦/١ .

(٥٤) المصدر نفسه : ٢٩٦/١ .

(٥٥) من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ٢٠٧ .

(٥٦) من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ٢٠٨ .

(٥٧) راجع ذلك في : من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ٢٠٩ وما بعدها .

(٥٨) من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ٢١١ ــ ٢١٢ .

(٥٩) من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ٢١٥ ــ ٢١٦ .

(٦٠) المصدر نفسه ، ص ٢١٨ .

(٦١) المصدر نفسه ، ص ٢١٩ .

(٦٢) من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ٢١٩ . راجع ايضا : تفاصيل نقدية اخرى في المصدر نفسه ، ص ٢٢٠ ــ ٢٢٢ .

(٦٣) المصدر نفسه ، ص ٢٢٦ .

(٦٤) المصدر نفسه ، ص ٢٢٧ ــ ٢٢٨ .

(٦٥) الملل والنحل ، بهامش الفصل في الملل والاهواء والنحل لابن حزم ، مطبعة المثنى ببغداد : ٥٣/١ .

(٦٦) المصدر نفسه : ٥٣/١ .

(٦٧) مقالات الاسلاميين : ١٥٤/٢ . واسم أبي الهذيل محمد ، كان مولى، ويوصف بانه « شيخ المعتزلة » . توفي سنة ٢٣٥ هـ .

(٦٨) المصدر السابق : ١٥٤/٢ ــ ١٥٥ . واسم الجبائي محمد بن عبد الوهاب ، كان مولى . توفي سنة ٣٠٣ هـ.

(٦٩) الملل والنحل : ٦٥/١ .

(٧٠) المصدر نفسه : ١/٧٤ ، ٨٣ .
(٧١) فلسفة المعتزلة ، البير نصر نادر ، مطبعة الرابطة ، بغداد ١٩٥١ : ٣٦/٢ .
(٧٢) المصدر نفسه ، ص ٣٦ ــ ٣٧ .
(٧٣) المصدر نفسه ، ص ٣٨ ــ ٣٩ .
(٧٤) هكذا يقول النسفي : بحر الكلام ، ضمن مجموعة الرسائل ، نقلا عن : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ابو الوفا الغنيمي التفتازاني ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ١٥٧ .
(٧٥) مقالات الاسلاميين : ١٤٨/٢ .
(٧٦) الملل والنحل : ٧٢/١ . والملل والنحل للبغدادي (دار المشرق ، بيروت ١٩٧٠) ، ص ٩١ . والنظام هو ابراهيم بن سيار . توفي سنة ٢٣١ هـ .
(٧٧) مقالات الاسلاميين : ١٩٧/٢ .
(٧٨) مقالات الاسلاميين : ١٣٧/٢ .
(٧٩) راجع تفاصيل القول في خلق القرآن واختلافاته، في المصدر السابق : ٢٣١/٢ ــ ٢٥١ .
(٨٠) المغني في ابواب التوحيد والعدل ، تحقيق ابراهيم مدكور ، الجزء الثاني عشر : النظر والمعارف ، ص ٢٣٢ .
(٨١) المصدر نفسه ، ص ٢٥٩ .
(٨٢) توفي القاضي عبد الجبار سنة ٤١٥ هـ . وقد سوغنا الاشارة اليه في هذا البحث مع انه عاش في اواخر القرن الرابع واوائل الخامس ، لا في القرن الثالث الذي حددنا نهايته نهاية لبحثنا ، لانه يشرح الفكر المعتزلي كما نضج في القرن الثالث ، ويعرض بخاصة آراء الجبائيين : ابي علي (٣٠٣ هـ) وابنه ابي هاشم (٣٢١ هـ .) وهكذا يمكن القول ان القاضي عبدالجبار شارح ومنظم ، وان ما يعرضه هو الفكر المعتزلي في القرن الثالث .

هوامش الفصل الثالث

(القسم الثاني)

(١) راجع في هذا الصدد : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، هنري كوربان ، الترجمة العربية ، ص ٦٦ ـــ ٧٥ ، ٢٨٢ ـــ ٢٨٨ . راجع ايضا : الصلة بين التصوف والتشيع ، كامل مصطفى الشيبي ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ ، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثني عشرية ، احمد محمود صبحي ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ . وانظر التصوف ، الثورة الروحية في الاسلام ، لابي العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٦٣ .

(٢) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، لكوربان ، ص ٦٨ .

(٣) انظر هامش الصفحة ٨٥ من : تاريخ الفلسفة الاسلامية لهنري كوربان.

(٤) الرسالة القشيرية ، تحقيق عبد الحليم محمود بن الشريف ، جزآن ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٦٦ : ٢/٦١٥ .

(٥) الرسالة القشيرية : ٢/ ٦٠١ ـــ ٦٠٢ .

(٦) اللمع ، لابي نصر السراج الطوسي ، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ، القاهرة ١٩٦٠ ، من ٤٥٣ .

(٧) اللمع ، الصفحة ٤٥٣ .

(٨) شطحات الصوفية ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، الجزء الاول : ابو يزيد البسطامي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٩ ، ص ٨٦ . وقد توفي البسطامي سنة ٢٦١ هـ / ٨٧٤ م ، وقيل سنة ٢٣٤ هـ .

(٩) المصدر نفسه ، ص ١٥٦ . وقد توفي الجنيد سنة ٢٩٧ هـ / ٩٠٩ م .

(١٠) اللمع ، ص ٤٦١ . ويقول ايضاحا لهذا المعنى : « تراني عيون الخلق اني مثلهم ، ولو راوني كيف صفتي في الغيب لماتوا دهشا » . (شطحات الصوفية ، ص ٧٨) .

(١١) اللمع ، ص ٧٢ ٤.

(١٢) شطحات الصوفية ، ص ٢١ .

(١٣) اللمع ، ص ٤٧٤ .
(١٤) شطحات الصوفية ، ص ٢١ .
(١٥) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .
(١٦) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها ، وانظر : ص ١١١ .
(١٧) شطحات الصوفية ، ص ١٢٤ . ويقول بهذا المعنى : « كنت اطوف حول البيت اطلبه ، فلما وصلت اليه رايت البيت يطوف حولي » . (المصدر نفسه ، ص ٧٧) . راجع ايضا : ص ١٢٥ .
(١٨) شطحات الصوفية ، ص ١١٢ .
(١٩) المصدر نفسه ، ص ١٠٤ .
(٢٠) شطحات الصوفية ، ص ٧٠ .
(٢١) المصدر نفسه ، ص ٧٥ .
(٢٢) المصدر نفسه ، ص ٨٦ .
(٢٣) المصدر نفسه ، ص ١١٠ .
(٢٤) المصدر نفسه ، ص ١١٧ .
(٢٥) المصدر نفسه ، ص ١١١ .
(٢٦) الرسالة القشيرية : ٦٠٣/٢ .
(٢٧) تذكرة الاولياء : ١٦٠/١ ، نقلا عن : التصوف لأبي العلا عفيفي ، ص ١٨٣ .
(٢٨) التصوف لعفيفي ، ص ١٨٣ .
(٢٩) شطحات الصوفية ، ص ٢١ .
(٣٠) المصدر نفسه ، ص ٢٢ .
(٣١) المصدر نفسه ، ص ٢٢ .
(٣٢) شطحات الصوفية ، ص ١١٤ .
(٣٣) يقول : « اشرفت على ميدان الليسية ، فما زلت اطير فيه عشر سنين، حتى صرت من ليس في ليس بليس ، ثم اشرفت على التضييع ، وهو ميدان التوحيد ، فلم ازل اطير بليس في التضييع ، حتى ضعت في الضياع ضياعا ، وضعت فضعت عن التضبيع بليس في ليس في ضياعة التضييع . ثم اشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف ، وغيبوبة العارف عن الخلق » (اللمع ، ص ٤٦٨) . وانظر شرح الجنيد وصاحب اللمع لهذا القول، في الصفحة نفسها ومابعدها.
(٣٤) شطحات الصوفية ، ص ٧٩ .

(٣٥) المصدر نفسه ، ص ١٠٣ .

(٣٦) المصدر نفسه ، ص ٨٠ ، ١١٣ . والكلمتان لأبي يزيد البسطامي .

(٣٧) راجع حول معنى التجربة الصوفية ، استكمالا واحاطة :

1. P. Nwyia, Exégèse coranique et Langage mystique, Dar El - Machreq, Beyrouth, 1970.
2. L. Massignon, La passion d'Al-Hosayn - ibn -Mansour Al-Hallaj, martyr mystique de E'Islam, 2 vol. Geuthner, paris 1922.

— Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, 2 e éd. Urin, paris, 1954.

3. H. Corbin, L'imagination créatrice dans le soufisme d'ibn arabi, Ed. Flammarion, Paris 1958.

هوامش الفصل الرابع

(القسم الثاني)

(١) انظر نماذج لشعر الفتوح في : شعر الفتوح الاسلامية في صدر الاسلام، النعمان عبد المتعال القاضي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٥ .

(٢) يصفه الاصمعي بانه «من الفحول» وانه «كثير الشعر» ، ويقول عنه صاحب الاغاني : « شاعر فصيح كوفي من شعراء الدولة الاموية » . (انظر : الاغاني (دار الكتب) : ٦/٣٣ ــ ٣٥ ، ٣٨ ــ ٤٢ ، ٥٦ ، والموشح : ١٩١) .

(٣) انظر نماذج من هذا الشعر في : مروج الذهب للمسعودي : الجزء الثاني ، ووقعة صفين لنصر بن مزاحم ، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ، والطبري : احداث يوم الجمل . وطبقات ابن سعد : ٦/١٥٣ ، ١٥٤ ، والاخبار الطوال للدينوري : ٢٣٧ . ولا نستثني من ذلك حتى شعر اعشى همدان والكميت ، وشعر ابي العتاهية .

(٤) لم يتخلص الشعراء العرب من القبائلية حتى في كثير من هذه الثورات والفتن. أنظر : وقعة صفين ، لنصر بن مزاحم : ص ٢٣١ وما بعدها. وانظر : حياة الشعر في الكوفة ، ليوسف خليف ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٤٥١ ــ ٤٧٠ .

(٥) حياة الشعر في الكوفة ، ص ٤٧١ ــ ٤٩٨ .

(٦) انظر ترجمته في الاغاني (دار الكتب) : ٢/٤٠٤ ــ ٤٢٦ . وانظر : البيان والتبيين : ٣/٧٤ ــ ٧٥ . مات في حدود ١٠٠ هـ / ٧١٨ م .

(٧) البيان والتبيين : ٣/٧٤ .

(٨) الاغاني : ٢/٤١٤ .

(٩) عاش بين أوائل الثلث الاخير من القرن الاول ونهاية الثلث الاول من القرن الثاني الهجري . وقد مات في اواخر عهد المنصور . كان ابوه « سنديا اعجميا لا يفصح » . اقرأ أخباره في : الاغاني (ط. ساسي): ٨٧/١٦ وما بعدها. والشعر والشعراء : ٦٥٢/٢ . الخزانة : ١٦٧/٤ .

(١٠) الاغاني (ساسي) : ٧٩/١٦ . وقد وهبه ابن سليم غلاما فصيحا سماه عطاء وتكنى به ، واخذ هذا يروي له شعره .

(١١) الشعر والشعراء : ٣٦٨ ، الاغاني (ساسي) : ١٠٩/١٥ . الموشح : ١٩١ — ١٩٢ . الاعلاق النفيسة : ٢١٦ . خزانة الادب : ٦٩/١ .

(١٢) الموشح : ١٩٢ .

(١٣) المصدر نفسه : ١٩١ ، ١٩٢ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ . وخالفه في ذلك سيبويه . انظر : العربية ، لفك : ٥١ — ٥٢ .

(١٤) المصدر نفسه : ١٩٢ ، ٢٠٩ .

(١٥) المصدر نفسه ، ١٩١ — ١٩٢ .

(١٦) المصدر نفسه : ٩١٧ .

(١٧) اذا كانت هذه هي الحال مع الكميت في القرن الاول الهجري ، فما هي الحال يا ترى ، مع الشعراء الذين يعيشون في اواخر القرن الرابع عشر ؟

(١٨) هو مولى ، (شاعر مولد) ولد ونشأ في الكوفة . اتصل بالرشيد والبرامكة ، بعد ان بدا حياته مع شعراء المجون والزندقة في الكوفة. واتصل كذلك بالمامون والفضل بن سهل . ومات وهو وال على بريد جرجان . وانظر : تاريخ بغداد للخطيب البغدادي : ٩٦/١٣ . والاغاني (ساسي) : ٨٨/٢ . ومعاهد التنصيص للعباسي : ١٠/٢ . والعمدة لابن رشيق : ١٢٧/١ . والشعر والتسعراء : ٥٢٨ . ومعجم الشعراء للمرزباني : ٣٧٢ . وانظر ديوانه (ط. دار المعارف بمصر). يقول عنه صاحب الاغاني : « وهو ، فيما زعموا ، اول من قال الشعر المعروف بالبديع وهو لقب هذا الجنس البديع واللطيف » (معاهد التنصيص : ١٠/٢) . ويقول ابن رشيق : « وهو اول من تكلف البديع من المولدين ، واخذ نفسه بالصنعة واكثر منها ولم يكن في الاشعار المحدثة قبل صريع (صريع الغواني ، لقبه) الا النبذ اليسيرة » . (العمدة : ٨٥/١) . ويقول ابن مهرويه : « اول من افسد الشعر مسلم بن الوليد ، جاء بهذا الفن الذي سماه الناس البديع » . (الموازنة للآمدي ، ص ٧ . معاهد التنصيص : ١٠/٢

ويقول المرزباني : « وهو اول من طلب البديع واكثر منه وتبعه الشعراء فيه » (معجم الشعراء : ٣٧٢) . ويخالف بعضهم هذه الآراء ، فيقول ابن المعتز ان البديع موجود في القرآن والحديث وكلام الصحابة والاعراب واشعار المتقدمين فلم يسبق مسلم وامثاله اليه « ولكنه كثر في اشعارهم فعرف في زمانهم حتى سمي بهذا الاسم فاعرب عنه ودل عليه » (كتاب البديع ، ص ١) ، ويقول الآمدي : انه « غير مبتدع لهذا المذهب ولا هو اول فيه ، ولكنه راى هذه الانواع التي وقع عليها اسم البديع ، وهي الاستعارة والطباق والتجنيس ، منثورة متفرقة في اشعار المتقدمين فقصدها واكثر في شعره منها » (الموازنة ، ص ٦) . وقد ولد مسلم بن الوليد بين سنتي ١٣٠ ــ ١٤٠ هـ وتوفي سنة ٢٠٨ هـ .

(١٩) الشعر والشعراء : ٧١٢/٢ .

(٢٠) مولى ، اصله من طخارستان ، وهو من سبي المهلب بن ابي صفرة . مات ضربا بالسياط ، بأمر من الخليفة المهدي ، سنة ١٦٧ هـ . او ١٦٨ هـ / ٧٨٥ م . انظر :وفيات الاعيان : ٢٧١/١ وما بعدها . وانظر : طبقات ابن المعتز ، ص ٢١ ــ ٣١ .

(٢١) الموشح ، ص ٣٩٠

(٢٢) المصدر نفسه ، ص ٣٩٢ .

(٢٣) يقول مثلا :

يا ابن نهيا ، راسي علي ثقيل	واحتمال الراسين امر جليل
فادع غيري الى عبادة ربين	فاني بواحد مشغول

ويقول :

الارض مظلمة والنار مشرقة	والنار معبودة مذ كانت النار

ويقول :

ابليس أفضل من ابيكم آدم	فتنبهوا يا معشر الفجار
النار عنصره وآدم طينة	والطين لا يسمو سمو النار

(٢٤) يقول مثلا :

وقد ملأت البلاد ما بين فغمور	الى القيروان فاليمن
شعرا تصلي له العوانق والثيب،	صلاة الغواة للوثن .

(٢٥) زهر الآداب (القاهرة ١٩٣٥) : ١١٠/١ .

(٢٦) هو اسماعيل بن القاسم ، وكان مولى ، من الشعراء الذين رموا

بالزندقة . انظر : الاغاني (دار الكتب) : ٣/٤ **وما بعدها . طبقات** ابن المعتز ، ص ٢٢٧ ــ ٢٣٤ . وفيات الاعيان : ٢١٩/١ وما بعدها . توفي سنة ٢١٠ هـ . وقيل ٢١٣ هـ .

(٢٧) الاغاني (دار الكتب) : ٣٩/٤ .
(٢٨) المصدر نفسه ، ص ٧٠ .
(٢٩) الاغاني (دار الكتب) ٧٠/٤٠ .
(٣٠) المصدر نفسه ، ص ٩٠ ــ ٩١ .
(٣١) المصدر نفسه ، ص ٩٤ ــ ٩٥ .
(٣٢) المصدر نفسه ، ص ١٣ .
(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٢ .
(٣٤) الشعر والشعراء ، ص ٤٩٧ .
(٣٥) الموشح للمرزباني ، ص ٢٦٢ .
(٣٦) الاغاني (دار الكتب) : ١٣/٤ .
(٣٧) الشعر والشعراء : ٦٧٦/٢ .
(٣٨) اسمه الحسن بن هانيء . ولد بالاهواز سنة ١٣٩ هـ ، ومات ببغداد **سنة ١٩٥ هـ . وقيل ١٩٩ هـ. انظر : طبقات ابن المعتز** ، ص ١٩٣ وما بعدها . والاغاني (دار الثقافة) : ٣٠/٣٠ . والشعر والشعراء : ٦٨٠/٢ وما بعدها . وله ديوان طبع عدة مرات . ونعتمد هنا طبعة **دار صادر بيروت .**
(٣٩) نقرأ في **شعره ، مثلا :**

لتلك ابكي ، ولا ابكي لمنزلة ... كانت تحل بها هند واسماء
حاشا لدرة ان تبنى الخيام لها ... وان تروح عليها الابل والشاء

ولا تأخذ عن الاعراب لهوا ... ولا عيشا ، فعيشهم جديب
قل لمن يبكي على رسم درس ... واقفا ، ما ضر لو كان جلس ؟

عاج الشقي على رسم يسائله ... وعجت اسأل عن خمارة البلد

احسن من سير على ناقة ... سر على اللذة مقصور

(٤٠) نقرأ ، مثلا :

كان لها الدهر من أب خلفا ... في حجره صانها ورباها

★ ★ ★

عمرت يكاتمك الزمان حديثها حتى اذا بلغ السآمة باحا

* * *

فهي لليوم الذي بزلت وهي ترب الدهر في القدم

* * *

تخيرت والنجوم وقف لم يتمكن بها المدان

* * *

ما زال يجلوها تقادمها حتى غدت روحا بلا جسم

* * *

طوى عليها الدهر ايامه وعميت عنها المقادير
جاءت كروح لم يقم جوهر لطفا ، به ، او يحصه نور .

* * *

واذا ترام تفوت لامسها مثل الهباء يفوت باللمس

* * *

لا تشنها بالتي كرهت فهي تأبى دعوة النسب .

* * *

قطر بل مربعي ولي بقري الكرخ مصيف وامي العنب
ترضعني درها وتلحفني بظلها ، والهجير يلتهب

* * *

انا ابن الخمر ، مالي عن غذاها الى وقت المنية من فطام
اجل عن اللئيم الكأس حتى كأن الخمر تعصر من عظامي

* * *

خليلي بالله لا تحفرا لي القبر الا بقطر بل
خلال المعاصر بين الكروم ولا تدنياني من السنبل
لعلي أسمع في حفرتي اذا عصرت ، ضجة الارجل .

* * *

تجمع عيني وعينها لغة مخالف لفظها لمعناها
اذا اقتضاها طرفي لها عدة عرفت مردودها بفحواها
ذي لغة تسجد اللغات لها الفزها عاشق وعماها

(٤١) نقرأ ، مثلا :

ما زلت استل روح الدن في لطف واستقي دمه من جوف مجروح
حتى انثنيت ولي روحان في جسد والدن منطرح جسما بلا روح.

* * *

لا تلمني على التي فتنتني وارتني القبيح غير قبيح
قهوة تترك الصحيح سقيما وتعير السقيم ثوب الصحيح

هاتا بمثل الراح معرفة بلطافة التأليف والود .

لا ينزل الليل حيث حلت فليل شرابها نهار

★ ★ ★

تترك المرء اذا ما ذاقها ، يرخي الازارا
ويرى الجمعة كالسبت وكالليل النهارا .

... كرخية تترك الطويل من العيش قصيرا وتبسط الامالا
تلعب لعب الشراب في قدح القوم اذا ما حبابها اتصلا .

قال ابغني المصباح، قلت له: اتئد حسبي وحسبك ضوءها مصباحا
فسكبت منها في الزجاجة شربة كانت له حتى الصباح صباحا

★ ★ ★

فعلت في البيت اذ مزجت مثل فعل الصبح في الظلم
فاهتدى ساري الظلام بها كاهتداء السفر بالعلم .

صفراء تفترس النفوس فلا ترى منها بهن سوى السنات جراحا

★ ★ ★

فارسلت من فم الابريق صافية كأنما اخذها بالعين اغفاء .

(٤٢) نقرأ ، مثلا :

تلتهب الكف من تلهبها وتحسر العين ان تقصاها

★ ★ ★

كدنا ، على علمنا ، للشك نسأله: اراحنا نارنا ، ام نارنا الراح ؟

★ ★ ★

لها من المزج في كاساتها حدق ترنو الى شربها من بعد اغضاء

★ ★ ★

عتقت حتى لو اتصلت بلسان ناطق وفم
لا حتبت في القوم ماثلة ثم قصت قصة الامم .

في كؤوس كأنهن نجوم جاريات بروجها ايدينا
طالعات مع السقاة علينا فاذا ما غربن يغربن فينا .

★ ★ ★

صفراء تضحك عند المزج من شغب كأن اعينهـا انصاف اجراس
كأن كاساتنـا والليل معتكـر سرج توقد في محراب شماس .

تنزو فواقعها منها، اذا مزجت نزو الجنادب من مرج وافياء

★ ★ ★

اذا الطـاسات كـرتها علينـا تكـون بيننـا فلـك يدور
تسير نجومـه عجلا وريثـا مشرقـة ، وتـارات تغـور
اذا لـم يجرهن القطـب متنا وفـي دوراتهـن لنـا نشور

(٤٣) يقول ، مثلا :

وان قالوا : حرام . قل : حرام ولـكن اللذاذة فـي الحـرام

★ ★ ★

يا احمد المرتجى في كل نائبة قم سيدي نعص جبار السماوات

★ ★ ★

حج مثلي زيارة الخمار

★ ★ ★

نلت لـذيـذ الحـرام منـه ونـاله النـاس بالامـاني
كم لـذة قلت : قـد وعـاها فـي وسط اللوح حافظان .

★ ★ ★

انفت نفسي العزيزة ان تقنـع الا بكـل شـيء حـرام

★ ★ ★

ايها العاتب في الخمر متى صرت سفيها
لو اطعنا ذا عتاب لاطعنا الله فيها
فاصطبح كأس عقار يا نديمي واسقنيها
انـي عنـد ملام النـاس فيها اشتهيها

ان كنتمـا لا تشربـان معـي خوف العقاب ، شربتها وحدي

★ ★ ★

ما لي وللناس كم يلحونني سفها ديني لنفسي، ودين الناس للناس

★ ★ ★

اصبني منـك يا املي بـذنب تتيه على الذنوب بـه ذنوبـي

(٤٤) هو حبيب بن اوس . توفي سنة ٢٣١ هـ وقيل ٢٢٨ و ٢٢٩ و ٢٣٢ هـ . راجع ترجمتـه واخباره في : طبقـات ابن المعتز ، ص ٢٨٧ . الاغاني : ٣٠٣/١٦ . تاريخ بغداد: ٢٤٨/٨ . وفيات الاعيان: ١١/٢ .

وله ديوان طبع عدة مرات ، وتعتمد هنا ديوانه بشرح الخطيب التبريزي ، وطبعة دار المعارف بالقاهرة .

(٤٥) يقول مثلا :

والشعر فرج ليست خصيصته طول الليالي الا لمفترعه .

(ديوانه ، بشرح التبريزي : ٣٤٤/٢) .

اما المعاني فهي ابكار اذا نصت ، ولكن القوافي عون

(الديوان : ٣٣٢/٣) .

(٤٦) يقول مثلا ، واصفا شعره :

صعب القوافي الا لفارسه ابي نسج العروض ممتنعه

ساحر نظم سحر البياض من الالوان ، سابيه ، خبه ، خدعه .

(الديوان : ٣٤٤/٢) .

(٤٧) يصف احدى قصائده ، قائلا :

انسية وحشية كثرت بها حركات اهل الارض وهي سكون

(الديوان : ٣٣٢/٣) .

(٤٨) يقول ، مثلا ، واصفا احدى قصائده :

غريبة تؤنس الآداب وحشتها فما تحل على قلب فترتحل

(الديوان : ٢٠/٣) .

(٤٩) يقول ، مثلا :

احذاكها صنع الضمير ، يمده جفر اذا نضب الكلام ، معين

ويسيء بالاحسان ظنا ، لا كمن هو بابنه وبشعره مفتون

(الديوان : ٣٣٢/٣) .

(٥٠) مختار رسائل جابر بن حيان ، تحقيق باول كراوس ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٣٥٤ هـ ، ص ١٤١ .

(٥١) كتاب التمهيد ، تحقيق الاب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي ، المكتبة الشرقية بيروت ١٩٥٧ ، ص ٢٢٥ — ٢٣٧ .

هوامش الفصل الاول

(القسم الثالث)

(١) « القديم هو الذي لا اول لوجوده ولا ابتداء ، ويجب ان يستغني عن موجود يوجده ، ويجب الوجود له من غير علة » (المغني في ابواب التوحيد والعدل ، للقاضي ابي الحسن عبد الجبار ، القاهرة ١٩٦٥ ، الجزء الرابع : رؤية الباري ، ص ٢٥٠) . وفي « كتاب التمهيد » للباقلاني (المكتبة الشرقية ، بيروت ١٩٥٧ ورد مايلي : « فالقديم هو المتقدم في الوجود على غيره . وقد يكون لم يزل وقد يكون مستفتح الوجود . دليل ذلك قولهم « بناء قديم » ـ يعنون انه الموجود قبل الحادث بعده . وقد يكون المتقدم في وجوده على ما حدث بعده متقدما الى غاية ، وهو المحدث الموقت الوجود . وقد يكون متقدما الى غير غاية وهو القديم جل ذكره وصفات ذاته . (ص ١٦ ـ ١٧) . وفي « كشاف اصطلاحات الفنون » للتهانوي ، جاء ما خلاصته :

١ ـ القدم عدم المسبوقية بالغير سبقا ذاتيا ، ويسمى قدما ذاتيا ، ومعناه عدم احتياج الشيء في وجوده الى غيره في حال ما ، اصلا .

٢ ـ قد يختص الغير بالعدم ، فيراد حينذاك بالقدم ، عدم المسبوقية بالعدم سبقا زمانيا ، ويسمى قدما زمانيا ، وحاصله وجود الشيء على وجه لا يكون عدمه سابقا عليه بالزمان ، فالقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمان وجوده . ويراد بالحدوث المسبوقية بالعدم سبقا زمانيا ويسمى حدوثا زمانيا وحاصله وجود الشيء بعد عدمه في زمان مضى . فالحادث الزماني ما يكون عدمه سابقا عليه بالزمان ، وعلى هذا فالزمان ليس بحادث ، اذ لا يتصور حدوثه الا اذا سبقه زمان قارنه عدمه وذلك محال لاستحالة ان يكون وجود الشيء وعدمه مقارنين .

٣ ــ اذا نظر الى القدم من وجه اضافي ، فيراد به كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر . فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم ، وللثاني بالنسبة الى الاول حادث . فالحدوث ، من هذه الناحية ، هو كون ما مضى من زمان وجود الشيء اقل مما مضى من زمان وجود شيء آخر .

٤ ــ القدم يوصف به ذات الله اتفاقا من الحكماء واهل الملة . واما غير ذات الله ، فلا يوصف بالقدم ، وجوزه الحكماء ، اذ قالوا بقدم العالم .

٥ ــ التقدم ان اعتبر بين اجزاء الماضي فكل ما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم ، وان اعتبر فيما بعد اجزاء المستقبل فكل ما هو اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم ، وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل ، فقد قيل الماضي مقدم على المستقبل وهذا هو الصحيح عند الجمهور ، وهذا بالنظر الى ذاتهما .

ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضهما ، فان كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ، ثم يصير ماضيا ، فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا .

٦ ــ جميع انواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا ليس للمتأخر . ففي الذاتي كونه محتاجا اليه المتأخر ، وفي الزماني كونه مضى له زمان اكثر لم يمض للمتأخر ، وفي الشرف زيادة كمال ، وفي الرتبي وصول اليه من المبدأ اولا .

٧ ــ التقدم يطلق على خمسة اشياء ، بالاشتراك اللفظي ، على ما ذهب اليه المحققون ، وبالاشتراك المعنوي على ما ذهب اليه جمع غفير .

أ ــ التقدم بالزمان (موسى قبل عيسى) .

ب ــ التقدم بالشرف ، وهو ان يكون للسابق زيادة كمال عن المسبوق (تقدم ابي بكر على عمر) .

ج ــ التقدم بالرتبة ، بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ معين ، وسماه البعض التقدم بالمكان . والترتب اما عقلي (الاجناس على سبيل التصاعد ، والانواع على سبيل التنازل) واما وضعي وهو ان يمكن وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر ، كما في صفوف المسجد .

د ــ التقدم بالطبع ، وهو ان يكون المتقدم محتاجا اليه المتأخر . التقدم بالذات ، كتقدم الواحد على الاثنين (التهانوي : ٥/١٢١١ ــ ١٢١٥) .

(٢) مثلاً ، هذه الآيات : « كالعرجون القديم » (يس : ٣٩) والقديم هنا بمعنى اليابس ، « تالله انك لفي ضلالك القديم » (يوسف : ٩٥) ، « واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم » (الاحقاق : ١١) ، « افرأيتم ما كنتم تعبدون ، انتم وآباؤكم الاقدمون » (الشعراء : ٧٥ ، ٧٦) .

(٣) « هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله ، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولو الالباب . » (سورة آل‌عمران، آية ٧ .)

(٤) جامع البيان ، للطبري : ٣٣/١ .

(٥) المصدر نفسه : ٣٣/١ .

(٦) المصدر نفسه ، وتقول آية : « يسألونك عن الساعة ايان مرساها قل انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو ، ثقلت في السماوات والارض، لا تأتيكم الا بغتة يسألونك كأنك حفي عنها ، قل انما علمها عند الله ولكن اكثر الناس لا يعلمون » . (سورة الاعراف آية ١٨٧) . « وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه... » (النحل: ٦٤)، « وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم » ... (النحل : ٤٤).

(٧) المصدر نفسه ، ٣٣/١ ــ ٣٤ .

(٨) المصدر نفسه : ٣٣/١ .

(٩) المصدر نفسه : ٣٤/١ .

(١٠) المصدر نفسه : ٣٥/١ .

(١١) المصدر نفسه ، ٣٤/١ . ويروى هذا الحديث بأشكال اخرى : « من قال في القرآن برأيه ، او بما لا يعلم ، فليتبوأ مقعده من النار » . ، « من قال في القرآن بغير علم ، فليتبوأ مقعده من النار » .

(١٢) المصدر نفسه ، ٣٥/١ .

(١٣) المصدر نفسه ، ٣٥/١ .

(١٤) « قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والاثم والبغي بغير الحق ، وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون » . (سورة الاعراف ، آية ٣٣) .

(١٥) جامع البيان للطبري : ٣٥/١ .

(١٦) من هذه الآيات ، مثلا : « كتاب انزلناه اليك مبارك ليتدبروا آياته وليتذكر اولوا الالباب » (سورة ص : ٢٩) . « ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون قرآنا عربيا غير ذي عوج لعلهم يتقون » . (سورة الزمر : ٢٨) . راجع ايضا تفسير الطبري : ٣٦/١ ــ ٣٧ .

(١٧) جامع البيان للطبري : ٤١/١ .

(١٨) المصدر نفسه : ٤١/١ .

(١٩) المصدر نفسه : ٤١/١ .

(٢٠) المصدر نفسه : ٧٤/١

(٢١) المصدر نفسه : ٧٤/١ ــ ٧٥ .

(٢٢) راجع هذه المعاني في : كشاف اصطلاحات الفنون ، ٨٥/١ .

(٢٣) « الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما امر الله به ان يوصل ويفسدون في الارض اولئك هم الخاسرون » . (البقرة : ٢٧).

(٢٤) جامع البيان للطبري : ١٨٣/١ .

(٢٥) راجع في هذا الصدد : تاريخ المذاهب الاسلامية ، محمد ابو زهرة ، دار الفكر العربي ، القاهرة (بدون تاريخ) ، الجزء الثاني ، ص ٩ ــ ١١ .

(٢٦) كتاب الموافقات في اصول الشريعة لابي اسحاق الشاطبي ، الطبعة الاولى : ٤١٢/٣ ــ ٤٢٠ ، ٣٦٦ ــ ٣٦٨ ، ١٢/٤ (المطبعة الرحمانية بمصر) . وانظر : كتاب الشرح والابانة على اصول السنة والديانة ، لابن بطة العكبري (توفي سنة ٣٨٧ هـ / ٩٩٧ م)، نشر هنري لاوست، المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية ، دمشق ١٩٥٨ .

(٢٧) المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٢٩ . وتعرف السنة بانها « ما صدر عن الرسول ، غير القرآن ، من قول وفعل واقرار » (المصدر نفسه ، ص ٣٢) . انظر ايضا : المصدر السابق ، ٥٨/٤ .

(٢٨) المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٣٢ .

(٢٩) « من سن سنة حسنة فله اجرها ، واجر من عمل بها الى يوم القيامة. ومن سن سنة سيئة فله وزرها ، ووزر من عمل بها الى يوم القيامة». حديث (كشاف اصطلاحات الفنون ، للتهانوي : ٧٠٣/٣) .

(٣٠) ارشاد الفحول ، للشوكاني (مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة) ص ٣٣ . وهناك مصادر كثيرة اكتفي بان اذكر منها : السنة ومكانتها

في التشريع الاسلامي ، مصطفى السباعي ، دار العروبة ، القاهرة ١٩٦١ . السنة قبل التدوين ، محمد عجاج الخطيب ، القاهرة ، ١٩٦٣ . الاصول العامة للفقه المقارن ، لمحمد تقي الحكيم ، (دار الاندلس ، بيروت ، ١٩٦٣) ص ١٢١ . كشاف اصطلاحات الفنون ، التهانوي ، (مطبعة خياط ، بيروت) الجزء الثالث ، مادة سنة ، ص ٧٠٣ ـ ٧٠٧ . علوم الحديث ومصطلحه ، لصبحي الصالح (دار العلم للملايين ، الطبعة السادسة ، بيروت ١٩٧١) ص ٣ ـ ١٠ ، سنن ابن ماجه : ١/١٦ ـ ١٨ (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، ١٣٧٣ هـ) . الاغاني : ١/١١٤ ـ ١١٩ .

(٣١) الاصول العامة للفقه المقارن ، ص ١٢٤ .

(٣٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٤ .

(٢٣) من هذه الاحاديث ، تمثيلا لا حصرا : « عليكم بسنتي » (ابن ماجه : ١/١٦) ، « من ترك سنتي لم ينل شفاعتي » (التهانوي : ٣/٧٠٧) . « تركت فيكم امرين لن تضلوا بعدهما ابدا : كتاب الله وسنة نبيه » . وحدث عبدالله بن عمرو ، قال : « كنت اكتب كل شيء اسمعه من رسول الله (ص) اريد حفظه ، فنهتني قريش ، فقالوا : انك تكتب كل شيء تسمعه من رسول الله (ص) ، وهو بشر يتكلم في الغضب والرضا . فامسكت عن الكتابة ، فذكرت ذلك للرسول ، فقال : اكتب ، فوالذي نفسي بيده ما خرج مني الا حق » . (الاصول العامة للفقه المقارن ، ص ١٢٤ ـ ١٢٥ ، نقلا عن : المدخل للفقه الاسلامي ، لمحمد سلام مدكور ، ص ١٨٤ ، نقلا عن ابن عبد البر في جامعه وابي داود في سننه ، والحاكم وغيرهم) . « لا الفين احدكم على اريكته يأتيه الامر من امري مما امرت به ، او نهيت عنه فيقول : لا ندري ، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه » . (المصدر السابق نفسه ، نقلا عن مصطفى الزرقا في كتابه : في الحديث النبوي ، ص ١٦ ، الطبعة الثانية . وقد وردت عدة احاديث بمضونه في الموافقات : ٤/١٥) » . النظر الى الرجل من اهل السنة يدعو الى السنة وينهي عن البدعة ، عبادة . » (ابن عباس : نقد العلم والعلماء ، لابن الجوزي ، ص ٨) . «اصبر نفسك على السنة ، وقف حيث وقف القوم ، وقل بما قالوا ، وكف عما كفوا عنه ، واسلك سبيل سلفك الصالح ، فانه يسعك ما وسعهم » . (الاوزاعي ، المصدر السابق ، ص ٨) . « لا يقبل قول الا بعمل، ولا يستقيم

قول وعمل الا بنية، ولا يستقيم قول وعمل ونية الا بموافقة السنة » (سفيان الثوري ، المصدر السابق ، ص ٩) .

(٣٤) مثل : « اطيعوا الله واطيعوا الرسول » (النساء : ٥٨) . « وما اتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » (الحشر : ٧) . « وما ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحي يوحي » . (النجم : ٣ ــ ٤) . «من يطع الرسول فقد اطاع الله » . (النساء : ٨٠) .

(٣٥) « اجمع المسلمون على ان ما صدر عن رسول الله من قول او فعل او تقرير ، وكان مقصودا به التشريع والاقتداء ، ونقل الينا بسند صحيح يفيد القطع او الظن الراجح بصدقه ، يكون حجة على المسلمين » (علم اصول الفقه ، ص ٣٩ ، نقلا عن الاصول العامة للفقه المقارن ، ص ١٢٧) . وورد في المصدر السابق ، ص ١٢٧ نقلا عن سلم الوصول ، ص ٢٦١ : « ... فان المسلمين في جميع العصور استدلوا على الاحكام الشرعية بما صح من احاديث الرسول (ص) ولم يتخلفوا في وجوب العمل بما ورد في السنة » .

(٣٦) راجع : الاصول العامة للفقه المقارن ، ص ١٢٦ وما بعدها .

(٣٧) راجع في هذا الصدد : علوم الحديث ومصطلحه ، ص ٢٩١ ــ ٣٠٧ .

(٣٨) المصدر السابق ، ص ٢٩٤ . وهناك روايات تؤكد انفراد السنة ببعض الاحكام الشرعية : « يرى عبد الرحمن بن يزيد رجلا محرما في موسم الحجم قد ارتدى ثوبا مخيطا ، فيرشده الى نزع ثيابه والاخذ بسنة النبي في لباس الاحرام ، فيقول الرجل لعبد الرحمن : ائتني بآية من كتاب الله تنزع ثيابي . فلا يرى عبد الرحمن خيرا من ان يقرأ عليه الآية : وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » (سورة الحشر نقلا عن المصدر نفسه ص ٢٩٢ . وقارن بجامع بيان العلم ، لابن عبد البر : ٢ــ١٨٨) « ويصلي طاووس (من اكابر التابعين واشهر رواة الحديث ، توفي سنة ١٠٦ هـ.) بعد العصر ركعتين ، فيقول له ابن عباس : اتركهما . فيجيبه طاووس بان الرسول نهى عنهما مخافة ان تتخذا سنة ، ولا خير في هاتين الركعتين ان صليتا بغير نية الاستمرار . ولكن ابن عباس يصر على نهي الرسول عن الصلاة مطلقا بعد العصر ، ويؤكد لطاووس ان ليس له الخيار ، فيما جاء به رسول الله ، مستندا الى الآية :

« وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم

الخيرة من امرهم » . (الموافقات : ٤ـ٢٥ ، نقلا عن المصدر السابق ص ٢٩٣) . ويورد صبحي الصالح في المصدر السابق امثلة كثيرة على شمول السنة كل آفاق التشريع ، في العبادات والمعاملات والحلال والحرام ، وعلى استقلال السنة بالتشريع ولو كان اصلها في الكتاب . ويختم بكلمة للامام الشافعي جاء فيها ان الله من على خلقه «بتعليمهم الكتاب والحكمة ، فلم يجز ، والله اعلم ، ان يقال : الحكمة هنا الا سنة رسول الله ، وذلك انها مقرونة مع الكتاب ، وان الله افترض طاعة رسوله وحتم على الناس اتباع امره ، فلا يجوز ان يقال القول: فرض ، الا لكتاب الله وسنة رسوله ، لما وصفنا من ان الله جعل الايمان برسوله مقرونا بالايمان به » . (الرسالة ، ص ٧٨ ، نقلا عن المصدر نفسه ص ٣٠٣) والشافعي يشير هنا الى الآية : « لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين » . (آل عمران : ١٦٤) .

(٣٩) علوم الحديث ومصطلحه ، ص ٣٠٧ .

(٤٠) تشدد الامام ابو حنيفة في قبول الاحاديث ، وبخاصة خبر الآحاد ــ واشترط على هذا « الا يعارض الاصول المجتمعة بعد استقراء موارد الشرع ، والا يعارض عموميات القرآن وظواهره ، ولا يخالف السنة المشهورة ، سواء اكانت قولية ام فعلية والا يخالف العمل المتوارث بين الصحابة والتابعين دون تخصيص بلد ، والا يعول الراوي على خطه ما لم يذكر مرويه ، والا يعمل الراوي بخلاف حديثه ، والا يترك احد المختلفين في الحكم من الصحابة الاحتجاج بالخبر الذي رواه احدهم ، والا يكون الخبر منفردا بزيادة ، سواء اكانت في المتن ام في السند ، والا يكون مما تعم به البلوى » . (علوم الحديث ومصطلحه، ص ٣٠٨ . انظر ايضا : اصول السرخسي : ٣٦٤/١) .

اما الشافعي فيقول : « وهل لاحد مع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة ؟ » (الميزان للشعراني ، ٦٥ ، وانظر : علوم الحديث ومصطلحه ، ص ٣٠٨) . وكان مالك بن انس فقيه الحديث ، وكان « يرى ان خبر الآحاد قطعي يوجب العلم والعمل معا » . (الاحكام للآمدي : ١٠٨/١ . وانظر : علوم الحديث ومصطلحه ، ص ٣٠٩) . اما احمد بن حنبل فكان اذا « وجد النص افتى بموجبه ، ولم يلتفت

الى ما خالفه ولا من خالفه كائنا من كان » . (اعلام الموقعين ، لابن القيم : ٣٢/١ وانظر : علوم الحديث ومصطلحه ص ٣٠٩ .
ويقول ابن حزم : « ولو ان امرأ قال : لا نأخذ الا ما وجدنا في القرآن لكان كافرا باجماع الامة » . (الاحكام في اصول الاحكام ، لابن حزم : ٨٠/٢ ويقول : « ان خبر الواحد العدل عن مثله الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوجب العلم والعمل معا » . (المصدر نفسه : ١١٩/١ ، وانظر علوم الحديث ومصطلحه ص ٣١١) وخلاصة هذا كله ان السنة مقدمة على القياس والنظر . انظر ايضا : اصول التشريع الاسلامي ، لعلي حسب الله ، الطبعة الرابعة (دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٣٥ ــ ٧٨) .

(٤١) كشاف اصطلاحات الفنون : ٧٠٦/٣ .

(٤٢) صحيح البخاري ، الاعتصام رقم ٦ . انظر ايضا : علوم الحديث ومصطلحه ، ص ٧ . وكانت المدينة تسمى « دار السنة » ، اشارة الى انها كانت اكثر المدن حرصا على السنة النبوية .

(٤٣) المصدر السابق ، ص ٧ .

(٤٤) سنن ابن ماجد : ١٧/١ ، رقم ٤٥ . وفي معناه ، اورد ابن الجوزي (نقد العلم والعلماء ، ص ١٢ ، الحديث التالي : « اياكم ومحدثات الامور ، فان كل محدث بدعة ، وكل بدعة ضلالة » .

(٤٥) سنن ابي داود : ٢٨٠/٤ ، رقم ٤٦٠٦ .

(٤٦) مثلا : « اتبعوا السواد الاعظم ، فانه من شذ ، شذ في النار » . (نقلا عن التهانوي ، ص ٧٠٦) . « من احب منكم أن ينال بحبوحة الجنة، فليلزم الجماعة ، فان الشيطان مع الواحد ، وهو من الاثنين ابعد » . « يد الله مع الجماعة ، فاذا شذ الشاذ منهم ، اختطفته الشياطين كما يختطف الذئب الشاة من الغنم » . « اثنان خير من واحد ، وثلاثة خير من اثنين ، واربعة خير من ثلاثة ، فعليكم بالجماعة ، فان الله عز وجل لم يجمع امتي الا على الهدى » . (نقلا عن : نقد العلم والعلماء ، لابن الجوزي ص ٦ ــ ٧) .

(٤٧) سنن الترمذي : ٥١/١ والاغاني : ١٤٤/٢١ انظر ايضا : علوم الحديث ومصطلحه ، ص ٧ .

(٤٨) تفسير الطبري : ٣٣٥/٢ . ويفسر الطبري الاية : « كان الناس امة

واحدة » (البقرة /٢١٣) بقوله : « كانوا امة واحدة على دين واحد وملة واحدة » . (المصدر نفسه : ٣٣٦/٢) .

(٤٩) النساء : ٥٩ .
(٥٠) الطبري : ١٤٧/٥ ــ ١٥٠ .
(٥١) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .
(٥٢) معارج الوصول ، ابن تيمية ، القاهرة ١٣٨٧ هـ . ص ١٧
(٥٣) المصدر نفسه ، ص ١٧ .
(٥٤) المصدر نفسه ، ص ١٥ .
(٥٥) المصدر نفسه ، ص ٢٦ .
(٥٦) التقليد ، لغة ، جعل القلادة في العنق .
(٥٧) التهانوي : ١١٧٨/٥ . وقد يعرف التقليد بانه اعتقاد جازم غير ثابت. وغير الثابت هو ما يزول بتشكيك المشكك . وجميع التحديدات الواردة هنا مستقاة من المصدر نفسه .
(٥٨) جاء في الحديث : « اصحابي كالنجوم ، بأيهم اقتديتم اهتديتم » . (اورده المصدر نفسه) .
(٥٩) المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٤٩ . انظر ايضا : كشف الاسرار لعبد العزيز البخاري ، شرح اصول البزدوي (شركة الصحافة العثمانية ، استنبول ١٣٠٨ هـ .) : ٢٢٦/٣ .
(٦٠) المصدر نفسه ، ص ٥٠ .
(٦١) المصدر نفسه ، ص ٥١ .
(٦٢) المصدر نفسه ، ص ٥٢ .
(٦٣) المصدر السابق ، ص ٥٢ .
(٦٤) المصدر نفسه ، ص ٥٣ ــ ٥٤ .
(٦٥) المصدر نفسه ، ص ٥٥ .
(٦٦) المصدر نفسه ، ص ٥٥ . ويقول عمر في كتابه هذا : « الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة . اعرف الاشباه والامثال ، وقس الامور عند ذلك ... » (انظر : المستصفى للغزالي ، المطبعة الاميركية ، الطبعة الاولى : ١ / ١٠٠ ، ٢٤٤/٢ ــ ٢٤٩ ، ٢٥١ ، ٢٥٦ . وانظر نص الكتاب في اعلام الموقعين : ٩٩/١ ــ ١٠٠ .
(٦٧) المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٥٥ .

(٦٨) المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٦٩ .
(٦٩) اعلام الموقعين ، لابن قيم الجوزية (مطبعة النيل بمصر ، دون تاريخ): ٢٤٢/١ .
(٧٠) المصدر السابق ، ص ٧٠ ـ ٧١ .
(٧١) المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٧١ .
(٧٢) المصدر نفسه ، ص ٨٧ .
(٧٣) اعلام الموقعين : ٧٢/١ .
(٧٤) المصدر نفسه : ٧٢/١ ـ ٧٣ .
(٧٥) المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٩١ ـ ٩٢ .
(٧٦) انظر : المصدر السابق ، ص ١٢٧ وما بعدها . وانظر : الانصاف في التنبيه على الاسباب التي اوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ، لابي محمد عبدالله بن محمد بن السيد البطليوسي الاندلسي (توفي سنة ٥٢١ هـ. ١١٢٧ م ، القاهرة سنة ١٣١٩ هـ .)
(٧٧) تاريخ المذاهب الاسلامية ، محمد ابو زهرة ، (دار الفكر العربي بمصر دون تاريخ) : ١١٠/١ ـ ١١١ .
(٧٨) المصدر نفسه ، ص ١١١ .
(٧٩) المصدر نفسه ، ص ١١٣ .
(٨٠) انظر : المصدر السابق ، ص ١٢٧ وما بعدها . وانظر : الانصاف في التنبيه على الاسباب التي اوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم .
(٨١) يعرف الخاص ، اصطلاحا ، بانه « كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد » وهو لغة ، « عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الشركة » ويعرف العام بانه « كل لفظ ينتظم جمعا ، سواء اكان باللفظ او بالمعنى » (المدخل الى علم اصول الفقه ص ١٤٣ ـ ١٤٤) .
(٨٢) راجع امثلة على الاحكام الشرعية التي بنيت على المعنى بالعبارة ، والمعنى بالاشارة في : المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ١٣٥ .
(٨٣) المصدر نفسه ، ص ١٣٧ .
(٨٤) المصدر نفسه ، ص ٢٥٨ .
(٨٥) انظر : فقه الاسلام ، حسن احمد الخطيب ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٧٣ وما بعدها . وانظر : المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٢٥٦ وما

بعدها . وفي تاريخ التشريع الاسلامي ، للخضري ، الطبعة الرابعة ١٣٥٣ هـ. ص ١٩٧ وما بعدها ، اشارة الى ان القائلين بهذا الرأي كانوا من المعتزلة . وانظر : الموافقات للشاطبي (المطبعة السلفية ١٣٤١ هـ.) : ٤/٨ ، ٦ ، ١٠ .

(٨٦) في معظم الكتب الفقهية ردود على هذه الحجج . ولعل من افضلها وضوحا ما جاء فيه : المدخل الى علم اصول الفقه، ص ٢٥٩ — ٢٦٢ .

(٨٧) راجع تعريف التواتر والشهرة والخبر الواحد في المصدر السابق ، ص ٢٦٥ وما بعدها .

(٨٨) كشف الاسرار على اصول البزدوي (استنبول ١٣٠٨ هـ.) : ٢/٣٦٢ ويعرف الكتاب المتواتر بانه « ما رواه قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب » و « تدوم رواية الحديث من قبل مثل هذا القوم في جميع الظروف ، فيكون آخره كأوله ، واوله كآخره ، واوسطه كطرفيه » (ص ٣٦١) . انظر ايضا : المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٢٦٥ .

(٨٩) المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٢٦٦ .

(٩٠) المدخل الى علم اصول الفقه ، الصفحة ٢٦٦ ، وانظر : كشف الاسرار: ٢/٣٧٠ — ٣٧١ .

(٩١) الحقوق المدنية في البلاد السورية ، مصطفى الزرقا (الطبعة الثالثة ، دمشق ١٣٦٧ هـ.) : ١/١٩ .

(٩٢) علم اصول الفقه : عبد الوهاب خلاف ، الحلقة الثانية ، الطبعةالاولى، مطبعة نهضة مصر ، القاهرة ٣٦٥ هـ. ص ٣٥ — ٣٦ .

(٩٣) المصدر نفسه ، ص ٣٦ .

(٩٤) المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٢٨٩ .

(٩٥) المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٢٩١ .

(٩٦) المصدر نفسه ، ص ٢٩١ .

(٩٧) المصدر نفسه ، ص ٢٩٢ .

(٩٨) الحقوق المدنية في البلاد السورية : ١/٢٧ . وقد اخذ بالاستحسان المذهب الحنفي والمذهب المالكي .

(٩٩) المصدر نفسه ، ص ٢٦ .

(١٠٠) المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٣٠٠ .

(١٠١) المصدر نفسه ، ص ٣٠١ .

(١٠٢) راجع في هذا الصدد : اعلام الموقعين ، لابن قيم الجوزية (ادارة

الطباعة المنيرية بمصر) : ٣/١ ، مالك ، لمحمد ابي زهرة (مطبعة الاعتماد ، القاهرة ١٣٦٥ هـ .) ص ٣٣٨ – ٣٣٩. ومن امثلة القواعد العامة : « ان الله يأمر بالعدل والاحسان » . « لا ضرر ولا ضرار ». راجع ايضا : المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٣٠٢ وما بعدها .

(١٠٣) الحقوق المدنية في البلاد السورية : ٣٦/١ .

(١٠٤) المستصفي (الطبعة الاولى ، المطبعة المصرية ، القاهرة ١٣٢٢ هـ) : ٢٨٦/١ – ٢٨٨ .

(١٠٥) المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٣١٤ .

(١٠٦) المصدر نفسه ، ص ٣١٤ – ٣١٥ .

(١٠٧) المصدر نفسه ، ص ٣١٦ .

(١٠٨) راجع تعريفاتها في المصدر السابق ، ص ٤٤٣ – ٤٤٤ .

(١٠٩) المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٤٤٧ .

(١١٠) الموافقات في اصول الشريعة ، للشاطبي (المطبعة الرحمانية بالقاهرة) ١٣/٢ .

(١١١) المصدر نفسه ، ص ٣٥ .

(١١٢) المصدر نفسه ، ص ١٣ – ١٤ .

(١١٣) المصدر نفسه ، ص ٢٦ . راجع ايضا بعض القواعد الخاصة ، الى جانب هذه القواعد الاصولية العامة ، في : المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٤٤٧ – ٤٤٩ .

(١١٤) نقلا عن : علم اصول الفقه ، لعبد الوهاب خلاف ، الحلقة الثانية ، مطبعة نهضة مصر ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٣٦٥ هـ. ص ١٦ – ١٧ .

(١١٥) مالك ، لمحمد ابي زهرة (مطبعة الاعتماد ، القاهرة ١٣٦٥ هـ .) ص ٣٠٢ .

(١١٨) المصدر نفسه ، ص ٣٣٦ – ٣٤٠ .

(١١٩) المصدر نفسه ، ص ٣٤٢ .

(١٢٠) تاريخ المذاهب الاسلامية : ٦٩/٢ .

(١٢١) المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٣٦٦ . راجع ايضا : المصدر السابق ، الفصل الخاص بابي حنيفة ، خصوصا ص ١٦٠ – ١٦٥ .

(١٢٢) « قال بعضهم : رايت رسول الله (ص) في المنام ، فقلت : يا رسول الله اشفع لي . فقال قد شفعت لك . فقلت : متى ؟ فقال : اليوم

الذي احييت فيه سنة من سنتي قد اميتت » (التحبير في التذكير ، القشيري ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٩٣ . وفي هذا الخبر ما يشير الى الحديث : « من احب سنتي فقد احبني ، ومن احبني كان معي في الجنة » (المصدر نفسه ، الصفحة نفسها) .

(١٢٣) التهانوي : ١٢٧٦/٥ و ١٣٣/١ ــ ١٣٥ .
(١٢٤) سورة هود : ٤٤ . المصدر السابق ١٣٠/١ .
(١٢٥) المصدر السابق : ١٣٣/١ .
(١٢٦) انظر : التهانوي : ٣٣/١ ــ ١٣٥ .
(١٢٧) المصدر السابق نفسه .
(١٢٨) سورة البقرة : ٢١٧ .
(١٢٩) تفسير الطبري : ٣٤٦/٢ ــ ٣٥٥ .
(١٣٠) سورة البقرة : ٢١٧ .
(١٣١) سورة الانعام : ١٥٣ .
(١٣٢) تفسير الطبري : ٨٧/٨ ــ ٨٨ .
(١٣٣) سورة الانعام : ١٥٩ .
(١٣٤) الطبري : ١٠٥/٨ .
(١٣٥) سورة آل عمران : ١٠٣ ــ ١٠٦ .
(١٣٦) درء تعارض العقل والنقل ، ص ٤٨ .
(١٣٧) طبعت هذه الرسالة ضمن مجموع « شذرات البلاتين من طيبات كلمات سلفنا الصالحين » (طبعة السنة المحمدية ، القاهرة ١٩٥٦). راجع ايضا : درء تعارض العقل والنقل ، ص ١٨ .
(١٣٨) ديوان الشافعي (ابو عبدالله محمد بن ادريس : ١٥٠ هـ ــ ٢٠٤ هـ .) جمع محمد عفيف الزعبي ، دار النور ، بيروت ، ١٩٧١ ، ص ٨٨ .
(١٣٩) المصدر نفسه ، ص ٦٩ ، ٧٢ .
(١٤٠) البداية والنهاية ، لابن كثير الحافظ : ٢٥٤/١٠ . وجاء في « كشاف اصطلاحات الفنون » ان الاصل ما يبتنى عليه غيره . وهو ، فقهيا ، الدليل ــ اي الكتاب والسنة :
(١٤١) الاحقاف : ٩ .
(١٤٢) تفسير الطبري : ٥/١٦ .
(١٤٣) المصدر نفسه : ٦/١٦ . ويستشهد الطبري ببيت لعدي بن زيد :

فلا انا بدع من حوادث تعتري رجالا عرت من بعد بؤسي واسعد ،
اي ما كنت اول الناس في تحمل هذه الحوادث .

(١٤٤) تفسير الطبري : ١/٥٠ .

(١٤٥) المصدر نفسه : ٤٩/٢ .

(١٤٦) يقول النابغة الذبياني :

نات بسعاد عنك نوى شطون فبـانت والفؤاد بها رهين

(١٤٧) « قيل للشيطان رجيم لان الله جل ثناؤه طرده من سماواته ورجمه بالشهب الثواقب » (الطبري : ١/٥٠) .

(١٤٨) المصدر نفسه : ٢٢٧/١ .

(١٤٩) التحبير في التذكير ، القشيري ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٩٢ .

(١٥٠) المصدر نفسه ، ص ٩٢ .

(١٥١) هو ابو عثمان الحيري ، اصله من الري . مات سنة ٢٩٨ هـ . يعد من شيوخ الملامتية الكبار . (راجع هامش ص ٩٢ ، مـن المصدر السابق) .

(١٥٢) المصدر السابق ، ص ٩٣ .

(١٥٣) التحبير في التذكير ، ص ٩٣ .

(١٥٤) المصدر السابق ، ص ٩٤ .

(١٥٥) راجع الطبري : ٥٠٨/١ .

هوامش الفصل الثاني

(القسم الثالث)

(١) الاصل ، لغة ، هو ما يفتقر اليه ولا يفتقر هو الى غيره . وهو ، شرعا ، ما يبنى عليه غيره ولا يبنى هو على غيره . والاصل ، اذن ، هو ما يثبت حكمه بنفسه ويبنى عليه غيره . وفي هذا الصدد يقول ابن المقفع : « اعرف الاصول والفصول (اي الفروع) فان كثيرا من الناس يطلبون الفصول مع اضاعة الاصول ، فلا يكون دركهم دركا ، ومن احرز الاصول اكتفى بها عن الفصول ، وان اصاب الفصل بعد احراز الاصل ، فهو افضل » . (الدرة اليتيمة ، ضمن رسائل البلغاء ، جمعها وقدم لها محمد كرد علي ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩١٣ ، ص ٥٧) .

(٢) سورة البقرة : ٣١ .

(٣) البلاغة وعلم النفس ، لامين الخولي : مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، العدد ٤ ، سنة ١٩٣٦ .

(٤) جامع البيان في تأويل آي القرآن ، لابن جرير الطبري ، طبعة بولاق ١٩٠٥ : ١/١٧٠ .

(٥) المزهر ، للسيوطي (طبعة جاد المولى) بمصر : ١/٣٠ . وابن جني وقبله المعتزلة يخالفون هذا الرأي ، ويقولون ان اللغة اصطلاح وهي من وضع الانسان . انظر : الخصائص ، لابن جني ، القاهرة ١٩٣٣ : ١/٩ ، ١٤ ، ٢٤ ، ٢٧ .

(٦) يقول ابن الانباري : « ويشترط ان يكون ناقل اللغة عدلا ، رجلا كان او امراة ، حرا كان او عبدا . كما يشترط في نقل الحديث ، لان بها معرفة تفسيره وتأوله فاشترط في نقلها ما اشترط في نقله ... فان كان ناقل اللغة فاسقا لم يقبل منه » . (المزهر : ١/١٣٨) .

(٧) يروي السيوطي : « بينا عبدالله بن عباس جالس بفناء الكعبة قد اكتنفه الناس يسألونه عن تفسير القرآن بما لا علم له به ، فقاما اليه فقالا : انا

نريد ان نسألك عن اشياء من كتاب الله فتفسرها لنا وتأتينا بمصادقة من كلام العرب فان الله تعالى انما انزل القرآن بلسان عربي مبين . فقال ابن عباس : سلاني عما بدا لكما . فقال نافع : اخبرني عن قول الله تعالى : « عن اليمين وعن الشمال عزين » ، قال : العزون ، حلق الرفاق . قال : وهل تعرف العرب ذلك ؟ قال : نعم . اما سمعت عبيد بن الابرص وهو يقول :
فجاؤوا يهرعون اليه حتى يكونوا حول منبره عزينا (الاتقان في علوم القرآن ، القاهرة ١٩٠٠ : ١٢١/١) . والآية هي ٣٧ من سورة المعارج. والعزين اسم للجماعة التي يتأسى بعضها ببعض . راجع معجم الفاظ القرآن الكريم ، القاهرة ١٩٧٠ : ٢١٦/١ . ويقول ابن عباس عن تفسير القرآن بالشعر : اذا سألتم عن شيء من غريب القرآن ، فالتمسوه في الشعر ، فان الشعر ديوان العرب » . « الشعر ديوان العرب ، فاذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي انزله الله بلغة العرب ، رجعنا الى ديوانها ، فالتمسنا معرفة ذلك منه » (الاتقان : ٢٠٦/٢) .

(٨) مفتاح السعادة ، لطاش كبرى زاده : ٤٢٧/١ .
(٩) السيرة ، لابن هشام ، طبعة الحلبي : ٢٧٠/١ .
(١٠) المصدر نفسه : ٣٤٢/١ .
(١١) المصدر نفسه ، ٤٣٥/٢ .
(١٢) المصدر نفسه : الصفحة نفسها . انظر ايضا : اعجاز القرآن للباقلاني، ص ٢٧ .
(١٣) الخطابي، ثلاث رسائل في اعجاز القرآن ، دار المعارف بمصر، ص٦٥ .
(١٤) سورة الجن : ٢٠١ ، المصدر نفسه ، ص ٦٥ .
(١٥) اعجاز القرآن ، للباقلاني ، دار المعارف بمصر ١٩٦٣ ، ص ٢٨ وانظر ايضا ص ٢٤ ــ ٢٨ . وشبيه بهذا قول ابن قتيبة : « وانما يعرف فضل القرآن من كثر نظره واتسع علمه وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الاساليب وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات » . (مخطوط المشكل ، لابن قتيبة ورقة ٥ ، نقلا عن : منهج الزمخشري في تفسير القرآن ، مصطفى الصاوي الجويني ، دار المعارف بمصر ، ١٩٥٩ ، ص ٢٠١) .
(١٦) المصدر نفسه ، صفة ٢٥ و ٢٩ .
(١٧) مجاز القرآن ، لابي عبيدة معمر بن المثنى ، تحقيق محمد فؤاد

سركين ، مطبعة الخانجي ، القاهرة ١٩٥٥ ، الجزء الاول ، ص ١٧ ـ ١٨ . وينقل السيوطي هذا الكلام ويضيف : « ثم ذكر ابو عبيدة البالغاء وهي الاكارع ، وذكر القمنجر الذي يصلح القسي ، وذكر الدست ... « ثم قال : « وذلك كله من لغات العرب وان وافقه في لفظه ومعناه شيء من غير لغاتهم » . (المزهر : ١/٦٦) . انظر ايضا حول المبالغة في انكار وقوع العجمة او المعرب في القرآن : الرسالة للشافعي ، ص ٤٠ ـ ٥٠ . المعرب للجواليقي ، ص ٤ . فتح الباري: ٨/١٩٠ . ويرى ابراهيم انيس ان القائلين بوجود الفاظ غير عربية في القرآن ، يعتمدون على ابن عباس ومجاهد وعكرمة الذين قالوا ان هذه الالفاظ من غير لسان العرب (اي سجيل ، مشكاة ، استبرق، الطور ... وامثالها) ويرى أصحاب هذا الراي ان ابن عباس وصاحبيه اعلم بالتأويل من ابي عبيدة . (من اسرار اللغة ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ١٢٦) .

(١٨) تأويل مشكل القرآن ، لابن قتيبة (توفي سنة ٢٧٦ هـ) ، تحقيق السيد احمد صقر ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ١٠ .

(١٩) من الامثلة في الشعر الجاهلي نذكر تمثيلا لا حصرا :
أ ـ وكأن الخمر العتيق من الاسفنط ممزوجة بماء زلال .
ب ـ عليه ديابوز تسربل تحته ارندج اسكاف يخالط عظلما .
فالاسفنط الخمر ، وهي غير عربية . والديابوز ثوب ينسج على نيرين ، اما الارندج فالجلد الاسود . والكلمتان غير عربيتين .
اما في العصر العباسي ، فالامثلة اكثر من ان تحصى ، لا فيما يتعلق بالحياة المادية وحسب ، وانما فيما يتعلق ايضا بالحياة الفكرية .

(٢٠) يسمى هذا الادخال اقتراضا ، في الابحاث اللغوية الحديثة . راجع : من اسرار اللغة ، ص ١٠٩ وما بعدها .

(٢١) المصدر السابق ، ص ١٢٥ ـ ١٣١ .

(٢٢) تبني الفيروزابادي معظم هذه الالفاظ واثبتها في قاموسه ، لكن عمله هذا اعتبر نقصا وعيبا .

(٢٣) من اسرار اللغة ، ص ١٢٦ ـ ١٢٧ . والامثلة على هذه الحالات الست هي على التوالي : منجنيق ، جص ، طاجن ، نرجس ، مهندز ، (مهندس) ، ساذج . فجميع هذه الكلمات من اصل غير عربي .

(٢٤) المصدر السابق ، ص ١٢٧ . راجع للاطلاع على المعرب والدخيل في اللغة العربية : « المعرب من الكلام الاعجمي » لابي منصور الجواليقي (توفي سنة ٥٤٠ هـ .) و « شفاء الغليل في كلام العرب من الدخيل » للشهاب الخفاجي .

(٢٥) المصدر السابق ، ص ١٢٩ . ويمثل على انعدام هذه الدراية ، بان الجواليقي مثلا كان ينسب كثيرا من الكلمات الاجنبية الى الفارسية وهي ليست منها . ويعطي امثلة من الفاظ اعتبرت من اصل فارسي وهي في الواقع من اصل يوناني : ابليس ، اخطبوط ، ازميل ، اسطول، اسطورة ، افريز ، اقليم ، اسفنج ، برج ، بقدونس ، بطاقة ، درهم، دكان ، زبرجد ، طاجن ، طاووس ، فانوس، قانون ، قرطاس، قصدير قرنفل ، قلم ، قلنسوة ، قميص ، منديل ، ناموس ، نافورة ، ياقوت (ص ١٣٠ ــ ١٣١) .

(٢٦) من ا سرار اللغة ، ص ٢٤ .

(٢٧) نزهة الالبا ، ص ١٣٤ .

(٢٨) الاشارة هنا الى كتب محمد بن الحسن ، صاحب ابي حنيفة .

(٢٩) الخصائص : ١ ــ ١٦٣ .

(٣٠) الاقتراح في اصول النحو للسيوطي (طبعة حيد آباد الدكن ، سنة ١٣١٠ هـ .) ، ص ٣ .

(٣١) من اسرار اللغة ، ص ١٨ . وراجع حول موضوع القياس في اللغة : اللغة والنحويين القديم والحديث ، لعباس حسن ، دار المعارف بمصر ١٩٦٦ ص ١٣ ــ ٥٩ .

(٣٢) من اسرار اللغة ، ص ١٩ .

(٣٣) اوردها المصدر السابق ، ص ١٩ . ونزهة الالبا ، ص ٣٨٩ .

(٣٤) اي لهجات : طبقات الزبيدي ، ص ٣٤ ، واورد الكلمة المصدر السابق ص ٢٠ .

(٣٥) المصدر السابق ، ص ٢٢ ــ ٢٣ .

(٣٦) هناك انواع ثلاثة اخرى : مطرد في القياس والسماع ، مطرد في السماع لا القياس ، شاذ في القياس وفي السماع . ص ٢٢ ، المصدر السابق.

(٣٧) من اسرار اللغة ص ٣٤ ــ ٤٦ .

(٣٨) البيان والتبيين : ٣ ــ ٢٩٧ .

(٣٩) من ابرز الامثلة على ذلك ما يرويه المبرد في الكامل : ١ ــ ٢٩٧ من ان

الحجاج عاتب سعيد بن جبير اثر ثورة عليه مع ابن الاشعث ، فدار بينهما الحوار التالي :

ـ اما قدمت الكوفة وليس يؤم بها الا عربي ، فجعلتك اماما ؟

ـ بلى .

ـ افما وليتك القضاء فضج اهل الكوفة وقالوا لا يصلح القضاء الا لعربي ، فاستقضيت ابا بردة بن ابي موسى الاشعري ، وامرته الا يقطع امرا دونك ؟

ـ بلى .

ـ اوما جعلتك من سماري وكلهم من رؤس العرب ؟

ـ بلى .

ـ فما اخرجك علي ؟

(٤٠) نشأ الاثنان وعاشا في البصرة . توفي الاصمعي سنة ٢١٦ هـ. او ٢١٤ او ٢١٥ . وتوفي ابو عبيدة سنة ٢١٠ هـ. او ٢٠٩ هـ.

(٤١) نزهة الالبا للانباري ، ص ١٤٧ . انظر ايضا : رواية اللغة ، لعبد الحميد الشلقاني (دار المعارف بمصر ، ١٩٧١) ، ص ١٠٤ وما بعدها.

(٤٢) معجم الادباء : ١١ ـ ٣١٥ .

(٤٣) تاريخ بغداد : ١٠ ـ ٤١٤ . ويعلق الشلقاني على هذا الخبر بقوله ان ابا نواس « كان تلميذا لابي عبيدة .. وربما صدر ذلك لاتفاقهما على كراهية العرب » . (رواية اللغة ، ص ١٠٦) .

(٤٤) الجمهرة ، لابن دريد : ٣ ـ ٤٢٤ . وابو زيد هو ابو زيد الانصاري ، وكان يوصف بانه « اوثق » الرواة ، توفي سنة ٢١٥ هـ .

(٤٥) رواية اللغة ، ص ١٠٧ .

(٤٦) الخصائص ، لابن جني (طبعة دار الكتب ١٩٥٢ ـ ١٩٥٦) : ١ ـ ٣٦٧.

(٤٧) الامالي ، للقالي (طبعة دار الكتب ، ١٩٦٢) : ١ـ٩٦ . وينقل المرزباني بهذا المعنى ، عن الاصمعي قوله : « عدي بن زيد وابو دؤاد الايادي لا تروي العرب اشعارهما لان الفاظهما ليست بنجدية » . (الموشح ، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٤٣ هـ) . ص ٧٣ .

(٤٨) الطور : ٢٤ .

(٤٩) البقرة : ٢٣٥ .

(٥٠) رواية اللغة ، ص ١٣٨ .

(٥١) الخصائص : ٣ ـ ٢٩٨ .

(٥٢) الاغاني (طبعة دار الكتب) : ٣ ـ ١٤٥ ـ ١٤٦ .

(٥٣) الاغاني : ١٦٣/٣ .

(٥٤) الموشح ، ص ٣٨٥ .

(٥٥) من اسرار اللغة ، ابراهيم انيس ، مكتبة الانجلو المصرية ، الطبعة الرابعة القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٢٦ ـ ٢٧ .

(٥٦) يروى عن سبب تأليف ابي عبيدة لمجاز القرآن ، انه قدم على الفضل بن الربيع في بغداد سنة ١٨٨ هـ .ويصف ياقوت(معجم الادباء : ١٥٨/١٩ ـ ١٥٩) هذا القدوم بقوله : « ثم دخل رجل في زي الكتاب له هيئة ، فاجلسه الى جانبي وقال له : اتعرف هذا ؟ قال : لا . قال : هذا ابو عبيدة علامة اهل البصرة اقدمناه لنستفيد من علمه ، فدعا له الرجل وقرظه لفعله هذا ، وقال لي : اني كنت اليك مشتاقا ، وقد سألت عن مسألة ، افتأذن لي ان اعرفك اياها ؟ فقلت : هات . قال : قال الله عز وجل : « طلعها كأنه رؤوس الشياطين » ، وانما يقع الوعد والايعاد بما عرف مثله ، وهذا لم يعرف ، فقلت : انما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم . اما سمعت قول امرىء القيس :

ايقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونة زرق كانياب اغوال ؟

وهم لم يروا الغول قط ، ولكنهم لما كان امر الغول يهولهم اوعدوا به . فاستحسن الفضل ذلك ، واستحسنه السائل ، وعزمت من ذلك اليوم أن اضع كتابا في القرآن في مثل هذا واشباهه وما يحتاج اليه من علمه ، فلما رجعت الى البصرة عملت كتابي الذي سميته المجاز » .
(راجع ايضا : رواية اللغة ، ص ١٣٩) .

(٥٧) رواية اللغة ، ص ١٣٩ ـ ١٤٠ .

(٥٨) مجاز القرآن ، تحقيق الدكتور محمد فؤاد سركين ، مطبعة الخانجي القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٨ .

(٥٩) معجم الادباء : ١٥٩/١٩ .

(٦٠) خلاصة تذهيب الكمال ، ص ٢٠٧ . نقلا عن رواية اللغة، ص ١٤١ . والبيت لساعدة بن جؤية .

(٦١) طبقات الزبيدي ، ص ١٩٤ . نقلا عن المصدر نفسه ، ص ١٤١ .

(٦٢) رواية اللغة ، ص ١٤٢ .

(٦٣) معجم الادباء : ١٥٩/١٩ .

(٦٤) طبقات الزبيدي ، ص ٧٤ ـ ٧٥ .

(٦٥) رواية اللغة ، ص ١٥٦ ــ ١٥٧ .
(٦٦) نقلا عن المصدر السابق ، ص ١٥٨ .
(٦٧) توفي سنة ٢٠٧ هـ . ، وأملى كتابه بين سنة ٢٠٢ ــ ٢٠٤ هـ. راجع : معاني القرآن ، تحقيق احمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار ، طبعة دار الكتب ، القاهرة ١٩٥٥ .
(٦٨) على العكس من ابي عبيدة ومن نحا نحوه ، فقد كانوا يختارون القاعدة النحوية اي العقل دون النقل . ويخطئون العرب احيانا في لغتهم . وكان الفراء يقول عنهم ، ويقصد آبا عبيدة بشكل خاص انهم « بعض من لا يعرف العربية » . انظر : رواية اللغة ، ص ١٨٦ .
(٦٩) نزهة الالبا ، ص ٦٧ .
(٧٠) المصدر السابق ، ص ٨٧ ــ ٩١ . تاريخ بغداد : ٤٠٣/١١ . معجم الادباء : ١٦٨/١٣ ، ١٧٤ .
(٧١) نزهة الالبا ، ص ١٢٦ ، ١٣٠ . تاريخ بغداد : ١٥٠/١٤ .
(٧٢) نزهة الالبا ، ص ٢٣٨ .
(٧٣) المصدر السابق ، ص ٢٦٩ ــ ٢٧٠ .
(٧٤) حلية الاولياء ، لابي نعيم الاصفهاني ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٣٢ : ١٥١/٢ .
(٧٥) اخبار النحويين البصريين ، للسيرافي ، مطبعة الحلبي ــ القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٣١ .
(٧٦) نزهة الالبا ، ص ١٣٩ ، ومعجم الادباء : ١٥٩/١٩ . وطبقات الزبيدي ص ١١٨ . انظر ايضا : رواية اللغة ، ص ١٩٦ ــ ١٩٧ .
(٧٧) الاغاني : ١٨ــ٧٢ .
(٧٨) من اسرار اللغة ، ابراهيم انيس ، (الطبعة الرابعة ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٨ ــ ٩) .
راجع ايضا : رواية اللغة ، هامش ص ١٠٢ .
(٧٩) يروى عنه انه قال : « لقد احسن هذا المولد حتى هممت ان آمر صبياننا بروايته » . (العمدة ، لابن رشيق ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ص ٧٣) .
(٨٠) هو احمد بن يحيى المعروف بثعلب . تراس المذهب الكوفي ببغداد وسماه القفطي « امام الكوفيين في النحو واللغة » . ولد سنة ٢٠٠ هـ. وتوفي سنة ٢٩١ هـ.

(٨١) رواية اللغة ، ص ٢٨٦ .

(٨٢) المصدر نفسه ، ص ٢٧٦ .

(٨٣) الفاضل ، للمبرد ، طبعة دار الكتب بالقاهرة ، سنة ١٩٥٦ ، المقدمة، ص ٨ .

(٨٤) اسمه الكامل ابو بكر محمد بن الحسن الازدي البصري .

(٨٥) رواية اللغة ، ص ٢٧٧ ــ ٢٧٨ .

(٨٦) الخصائص : ٣٥٦/١ . ولسان العرب : ١٥٥/١٠ (طبعة صادر) مادة روح . وهناك أمثلة كثيرة على غلبة الطبع مما يخالف القياس . فالقرآن لم يلتزم احيانا بنصب اسم ان ولا رفع خبرها ولا تماثل المعطوف والمعطوف عليه ، وذكر المؤنث وانث المذكر . ونذكر هذه الامثلة على التوالي : « ان هذان الساحران » (سورة طه : ٦٣) ، « والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة » (النساء : ١٦٢) ، « ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى » (المائدة : ٦٩) ، « فلما راى الشمس بازغة قال هذا ربي » (الانعام : ٧٨) ، « ان رحمة الله قريب من المحسنين » (الاعراف : ٥٦) وهو يريد بالرحمة المطر . «لعل الساعة قريب» (الشورى : ١٧) (انظر الخصائص : ٤١٢/٢).
ولم يشك البصريون في فصاحة هذه الآيات وامثالها ، وانما قالوا عنها شاذة وتأولوها لكي تنسجم مع القاعدة (انظر اللغة والنحو بين القديم والحديث ، ص ٩١ ــ ٩٤ . انظر : من اسرار اللغة ، لابراهيم انيس ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧٢ ، ص ٢٥) .
ويقول الاصمعي عن ابي عمرو : سمعت رجلا من اليمن يقول : فلان لغوب جاءته كتابي فاحتقرها . فقلت له : اتقول جاءته كتابي ؟ قال : نعم . اليس بصحيفة ؟ (الخصائص : ٤١٦/٢) .
ويقول السيوطي (الاقتراح ، ص ٢٨) ان الاعرابي اذا قويت فصاحته وسمت طبيعته ارتجل ما لم يسبق اليه وقيل عن رؤبة وابيه انهما كانا يرتجلان الفاظا لم يسمعاها ولم يسبقا اليها . انظر ايضا : رواية اللغة ، ص ٣١٧ . ويقرر مجمع اللغة العربية بالقاهرة : « ان العرب الذين يوثق بعربيتهم ويستشهد بكلامهم ، هم عرب الامصار الى نهاية القرن الثاني ، وأهل البدو من جزيرة العرب الى آخر القرن الرابع » (مجلة المجمع : ٢٠٢/١ ، وجلسات الانعقاد الاول ، ص ٣٠٣ ، ٢٩٤) .

(٨٧) رواية اللغة ، ص ٣١٨ .
(٨٨) فقه اللغة لاحمد بن فارس ، ص ٣٣٣ .
(٨٩) المزهر : ١/١١٥
(٩٠) اجاز الكوفيون القياس على المثال الواحد المسموع « وهم يعتبرون اللفظ الشاذ فيقفون عليه ، ويبنون على الشعر الكلام من غير نظر الى مقاصد العرب ولا اعتبار بما كثر او قل » . (محاضر المجمع اللغوي بالقاهرة ، دور الانعقاد الاول ، ص ٣٦٣) وهذا هو رأي ابي اسحاق الشاطبي (المواهب الفتحية : ١/٤٣) وكان ابو زيد الانصاري استاذ سيبويه ، يجعل الفصيح والشاذ سواء . (القياس في اللغة ، ص ٤١، نقلا عن : اللغة والنحو بين القديم والحديث ، لعباس حسن ، دار المعارف بمصر ١٩٦٦ ، ص ٤٥) ويستند ذلك الى آراء العلماء في لغة القرآن . راجع تفصيلا عنها في المصدر السابق ، ص ٩٥ ــ ٩٨ .
(٩١) في الاخبار ان عبدالله بن ابي اسحاق الحضرمي هو اول من بدأ القياس اللغوي ، ويصفه الجمحي بقوله : هو « اول من بعج النحو وقد القياس والعلل » (طبقات فحول الشعراء ، دار المعارف بمصر ، ص ١٤) .
(٩٢) رواية اللغة ، ص ٢٨٩ .
(٩٣) الخصائص : ١/٣٥٧ . وبهذا المعنى يجيز هذه العبارة : درهمت الخبازي اى صارت كالدراهم فاشتق من الدرهم وهو اسم اعجمي (المصدر نفسه ص ٣٥٨) .
(٩٤) هو محمد بن الحسن بن يعقوب . كان ، فيما يقال ، احفظ الناس لنحو الكوفيين واعرفهم بالقراءات . وله في التفسير ومعاني القرآن كتاب سماه « الانوار » قال عنه ياقوت : « ما رايت مثله » . وكان الى ذلك من علماء اللغة والشعر . واردف ياقوت عنه انه لم يكن له عيب الا انه قرأ بحروف تخالف الاجماع واستخرج لها وجوها من اللغة والمعنى . (معجم الادباء : ١٨/١٥٠ انباه الرواة : ٣/١٠٠ ، الفهرست ، ص ٤٩) . ويقول عنه ابو طاهر بن هاشم : « وقد نبغ نابغ في عصرنا هذا فزعم ان كل ما صح عنده وجه في العربية كحرف من القرآن يوافق خط المصحف فقراءته جائزة في الصلاة وغيرها . فابتدع بقيله ذلك ، بدعة ضل بها قصد السبيل واورط نفسه في مزلة عظمت بها جنايته على الاسلام واهله . وحاول الحاق كتاب

الله من الباطل ما لا يأتيه من بين يديه ولا خلفه، اذ جعل لاهل الالحاد في دين الله ، بسيء رأيه ، طريقا من بين يدي اهل الحق بتخير القراءات من جهة البحث والاستخراج بالآراء دون الاعتصام والتمسك بالاثر المفترض » . (معجم الادباء : ١٥١/١٨) . راجع ايضا : رواية اللغة ، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣ وهامشيهما .

(٩٥) الخصائص : ٢٧٦/١ ـ ٢٧٧ .

(٩٦) المصدر نفسه ، ص ٣٥٧ .

(٩٧) المصدر نفسه ، ٣٢٣/١ .

(٩٨) المصدر نفسه ، ٤٢/٢ ـ ٤٣ .

(٩٩) الاقتراح ، ص ١٠٢ . ورد في كتاب همع الهوامع للسيوطي في باب « ان واخواتها » ما يلي : « وسمع من العرب نصب الجزأين بعدها ، فقيل مؤول ، وعليه الجمهور (جمهور النحاة من البصريين) . وقيل: سائغ في الجميع ، وانه لغة ، وعليه ابو عبيد القاسم بن سلام ، وابن الطراوة ، وابن السيد ، وقيل : خاص بليت ، وعليه الفراء . ومن الوارد في ذلك : ١ ـ ان حراسنا اسدا . ٢ ـ ان العجوز حية جروزا . ٣ ـ الا ليتني حجرا بواد . ٤ ـ يا ليت ايام الصبا رواجعا . ٥ ـ لعل زيدا اخانا . ٦ ـ كأن اذنيه اذا تشوفا قادمة ، او قلما محرفا » .

ويعلق عباس حسن على هذا بقوله : « فهذه امثلة ستة لم تكف عند البصريين للقياس عليها لقلة عددها في تقديرهم ، بل انهم لا يرضون بالعشرة او بما جاوزها قلبلا كالذي منعوه من قياسية جمع «مفعول» على « مفاعيل » ، وكصوغ « فعيلة » على « فعيلي » في النسب . وكثير من المصادر والجموع والمشتقات ، بحجة ان المسموع قليل ، لا ينهض مسوغا للقياس ... وهذا تضييق واعنات لا سند له » . (اللغة والنحو بين القديم والحديث ، ص ٤٦ ـ ٤٧) .

(١٠٠) يقول السيوطي (الاقتراح ، ص ١٠٠) : « اتفقوا على ان البصريين اصح قياسا ، لانهم لا يلتفتون الى كل مسموع ، ولا يقيسون على الشاذ » . ويقول احمد امين ، مقارنا بين الاتجاه الكوفي والاتجاه البصري ان البصريين كانوا « اكثر حرية واقوى عقلا ، وان طريقتهم اكثر تنظيما ، واقوى سلطانا على اللغة ، وان الكوفيين اقل حرية واشد احتراما لما ورد عن العرب ، ولو موضوعا . فالبصريون

يريدون ان ينشئوا لغة يسودها النظام والمنطق ، والكوفيون يريدون ان يضعوا قواعد للموجود حتى الشاذ من غير ان يهملوا شيئا حتى الموضوع » . (ضحى الاسلام ، احمد امين : ٢٩٦/٢) .

(١٠١) راجع تلخيصا وافيا لهذه المسألة في المزهر للسيوطي (الجزء الاول) ، وكتاب الخصائص لابن جني ، ص ٣٩ .

(١٠٢) من هؤلاء ابو الحسن الاشعري (٢٦٠ ـ ٣٢٤ هـ . /٨٧٤ ـ ٩٣٦م) وابن فورك (توفي سنة ٤٠٦ هـ/١٠١٥ م) . ويحتج القائلون بالتوقيف بالاضافة الى احتجاجهم بالادلة النقلية ، بادلة عقلية اوجزها محمد مصطفى رضوان في دليلين ننقلهما بنصهما : « الاول ان الاصطلاح انما يكون بان يعرف كل واحد من الخلق صاحبه ما في ضميره ، وذلك لا يعرف الا بطريق كالالفاظ والكتابة ، وكيفما كان، فان هذا الطريق ان كان الاصطلاح لزم عنه الدور او التسلسل، واذن فلا بد من التوقيف وهو المطلوب . والثاني ان اللغة لو كانت بالمواضعة لجوز العقل اختلافها ، وانها على غير ما كانت عليه ، لان اللغات قد تبدلت وحينئذ لا يوثق بها » (العلامة اللغوي ابن فارس الرازي ، لمحمد مصطفى رضوان ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ ، ص ٢١٢) . راجع التفسيرات المختلفة للآية : « وعلم آدم الاسماء كلها » في المزهر للسيوطي : ١٧/١ .

(١٠٣) الصاحبي (فقه اللغة) لاحمد بن فارس ، القاهرة سنة ١٩١٠، ص٦ .

(١٠٤) المصدر نفسه ، ص ١٠ .

(١٠٤) المصدر نفسه ، ص ١٠ .

(١٠٥) المصدر نفسه ، ص ١٠ .

(١٠٦) الخصائص : ٤٠/١ .

(١٠٧) المصدر نفسه ، ٤١/١ .

(١٠٨) المصدر نفسه ، ٤٧/١ .

(١٠٩) المصدر نفسه ، ٢٩/٢ .

(١١٠) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(١١١) المزهر في علوم اللغة وانواعها ، للسيوطي ، القاهرة ١٩٢٥ : ١١/١ ـ ١٢ .

(١١٢) راجع في هذا الصدد : دلالة الالفاظ ، لابراهيم انيس ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ١٤ . راجع ايضا : العلامة اللغوي ابن فارس الرازي ، لمحمد مصطفى رضوان ، ص ٢٠٨ ـ ٢٥٥ .

هوامش الفصل الثالث

(القسم الثالث)

(١) هو محمد بن يزيد المبرد ، ولد بالبصرة سنة ٢١٠ هـ ، وتوفي سنة ٢٨٥ هـ.
(٢) طبقات ابن المعتز ، ص ١٩٧ .
(٣) معجم الادباء : ١٢١/١٩ .
(٤) المثل السائر : ١٣/٢ .
(٥) سر الفصاحة ، ص ٣٢٩ .
(٦) الكامل : ٢٩/١ . انظر ايضا : ٣/٢ .
(٧) الكامل : ١/٢ .
(٨) الكامل : ٣٥٩/١ .
(٩) اخبار ابي تمام ، ص ٩٧ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٢٠٤ .
(١١) المصدر نفسه ، ص ٩٧ .
(١٢) هو ابو محمد عبدالله بن محمد . توفي سنة ٢٣٨ هـ. انظر : بغية الوعاة : ٦١/١٢ .
(١٣) اخبار ابي تمام ، ص ٢٤٥ .
(١٤) توفي سنة ٢٤٩ هـ. وكان يصف ابا تمام بأنه «مثقف القوافي، ورائض صعبها وغدير روضتها » (اخبار ابي تمام ، ص ٢٧٦) .
(١٥) اخبار ابي تمام ، ص ٢٧٨ ، وابو الشيص هو محمد بن عبدالله بن رزين قتله غلام له سنة ١٩٦ هـ.
(١٦) اسمه احمد . كان اسود ، وكان شاعرا مجيدا . انظر : الموشح ، ص ٥٣١ وانظر : تاريخ بغداد : ٢٤٩/٨ .
(١٧) كان يسكن بنادية البصرة . مدح الواثق والمتوكل . وهو من احفاد جرير الشاعر . مات سنة ٢٣٩ هـ/٨٥٣ م .

(١٨) اخبار ابي تمام ، ص ٥٩ ــ ٦٠ .

(١٩) المصدر نفسه ، ص ٩٣ ــ ٩٦ ، والقول الاخير تعليق على قصيدة ابي تمام في صلب الافشين .

(٢٠) هو علي بن العباس . توفي سنة ٢٨٣ هـ.

(٢١) اخبار ابي تمام ، ص ٦٧ .

(٢٢) هو عبدالله بن المعتز بن المتوكل . قتل سنة ٢٩٦ هـ. وهو في التاسعة والاربعين .

(٢٣) طبقات الشعراء ، لابن المعتز ، ص ٢٨٦ .

(٢٤) توفي سنة ٢٤٧ وقيل سنة ٢٤٣ .

(٢٥) اخبار ابي تمام ، ص ١٠٤ .

(٢٦) الاغاني : ٣٨٤/١٦ .

(٢٧) كان يكتب لمحمد بن عبدالملك الزيات ، وقد ولي ديوان الرسائل . توفي حوالي سنة ٢٥٠ هـ/٨٦٥م .

(٢٨) زهر الاداب : ٨٥٥/٣ .

(٢٩) اخبار ابي تمام ، ص ١١٤ . وهذا الراي قاله الحسن بن وهب ، في قصيدة ابي تمام البائية التي يمدح بها المعتصم .

(٣٠) توفي نحو سنة .

(٣١) الرسالة الموضحة للحاتمي ، ص ١٨٥ ــ ١٨٦ .

(٣٢) هو ابو محمد عبدالله بن مسلم ، توفي سنة ٢٧٦ هـ.

(٣٣) طبعة دار النقافة ، تحقيق احسان عباس ، بيروت ١٩٦٩ ، ص ١٠ ــ ١١ .

(٣٤) اخبار ابي تمام ، لابي بكر محمد بن يحيى الصولي (توفي سنة ٣٣٦ هـ.) تحقيق خليل محمود عساكر ومحمد عبده عزام ونظير الاسلام الهندي ، المكتب التجاري ، بيروت (بدون تاريخ) .

(٣٥) اخبار ابي تمام ، ص ٣ . والى هــذا الافتراق « العجيــب » يشير صاحب الاغاني ، قائلا : « وفي عصرنا هذا من يتعصب له فيفرط حتى يفضله على كل سالف وخالف ، واقوام يتعمدون الرديء من شعره ، فينشرونه ويطوون محاسنه ويستعملون القحة والمكابرة في ذلك ... وهذا مما يتكسب به كثير من اهل هذا الدهر ، ويجعلونه وما جرى

مجراه من ثلب الناس وطلب معايبهم سببا للترفع وطلب الرياسة »
(الاغاني : ١٥/١٠٠) .
ويقول المسعودي : « والناس في ابي تمام في طرفي نقيض : متعصب

(٣٦) « ... وعجبت من افتراق آراء الناس فيه ، حتى ترى اكثرهم والمقدم في علم الشعر وتمييز الكلام منهم ، والكامل من اهل النظم والنثر فيهم ، يوفيه حقه في المدح ، ويعطيه موضعه من الرتبة ، ثم يكبر باحسانه في عينه ويقوى بابداعه في نفسه حتى يلحقه بعضهم بمن يتقدمه ، ويفرط بعض فيجعله نسيج وحده وسابقا لا مساويء له . وترى بعد ذلك قوما يعيبونه ويطعنون في كثير من شعره ، ويسندون ذلك الى بعض العلماء ، ويقولونه بالتقليد والادعاء ، اذ لم يصح فيه دليل ، ولا اجابتهم اليه حجة . ورأيت مع ذلك الصنفين جميعا وما يتضمن احد منهم القيام بشعره ، والتبيين لمراده ، بل لا يجسر على انشاد قصيدة واحدة له اذ كانت تهجم ــ لا بد ــ به على خبر لم يروه ، ومثل لم يسمعه ، ومعنى لم يعرف مثله » . (المصدر السابق ، ص ٣ ــ ٤) . انظر ايضا : ص ١٢ ، من المصدر نفسه .

(٣٧) اخبار ابي تمام ، ص ٥ ــ ٦ .

(٣٨) المصدر نفسه ، ص ٦ ــ ٧ .

(٣٩) هو ابو العباس احمد بن يحيى الشيباني (ولد سنة ٢٠٠ هـ. وتوفي سنة ٢٩١ هـ.) .

(٤٠) المصدر نفسه ، ص ٩ .

(٤١) المصدر نفسه ، ص ٩ .

(٤٢) « ... فلا تنكر ان يقع ذلك منهم . لان اشعار الاوائل قد ذللت لهم ، وكثرت لها روايتهم ووجدوا ائمة قد ماشوها لهم ، وراضوا معانيها، فهم يقراونها سالكين سبيل غيرهم في تفاسيرها ، واستجادة جيدها وعيب رديئها . والفاظ القدماء وان تفاضلت فانها تتشابه ، وبعضها آخذ برقاب بعض ، فيستدلون بما عرفوه منها على ما انكروه، ويقوون على صعبها بما ذللوه. ولم يجدوا في شعر المحدثين منذ عهد بشار ائمة كائمتهم ، ولا رواة كرواتهم الذين تجتمع فيهم شرائطهم ، ولم يعرفوا ما كان يضبطه ويقوم به ، وقصروا فيه فجهلوه فعادوه ... وفر العالم منهم من قوله ، اذا سئل ان يقرا عليه شعر بشار وابي نواس ومسلم وابي تمام وغيرهم : « لا احسن » ، الى الطعن ،

وخاصة على ابي تمام ، لانه اقربهم عهدا واصعبهم شعرا . وكيف لا يفر الى هذا من يقول : اقرأوا علي شعر الاوائل ، حتى اذا سئل عن شيء من اشعار هؤلاء جهله . والى اي شيء يلجأ الا الى الطعن على ما لم يعرفه ؟ ولو انصف لتعلم هذا من اهله كما تعلم غيره ، فكان متقدما في علمه ، اذ كان التعلم غير محظور على احد ، ولا مخصوص به احد (المصدر نفسه ، ص ١٤ ــ ١٥) .

(٤٣) اخبار ابي تمام ، ص ١٥ ــ ١٦ .

(٤٤) « . . . فاما الصنف الثاني ممن يعيب ابا تمام ، فمن يجعل ذلك سببا لنباهة واستجلابا لمعرفة ، اذا كان ساقطا خاملا ، فالف في الطعن عليه كتبا ، واستغوى عليه قوما ، ليعرف بخلاف الناس ، وليجري له ذكر في النقص ، اذ لم يقع له حظ في الزيادة ، ومكسب بالخطأ اذ حرمه من جهة الصواب . وقد قيل خالف تذكر » (المصدر نفسه ، ص ٢٨) .

(٤٥) المصدر نفسه ، ص ٣٧ . راجع ايضا ص ٣٠ ــ ٤١ ، وص ٤٦ ، حيث يقول عن هؤلاء ان قولهم لا يضر ابا تمام كما انه « لا يضر البحر ان يقذف فيه حجر ، ولا ينقص البدر ان ينبحه الكلب » .

(٤٦) « ليت ابا تمام مني يعيب من يجل في علم الشعر قدره ، او يحسن به علمه » . المصدر نفسه ، ص ٣٨ .

(٤٧) المصدر نفسه ، ص ٣٨ .

(٤٨) المصدر نفسه ، ص ٥٦ .

(٤٩) يرى الصولي ان الحكم في الاخذ ، عند « العلماء بالشعر » ، هو ان الشاعر « متى اخذ معنى زاد عليه ، ووشحه ببديعه ، وتمم معناه ، كان احق به » . وهذا ما كان يفعله ابو تمام في المعاني التي لا يبتكرها ، بل يأخذها . (اخبار ابي تمام ، ص ٥٣) .

(٥٠) « اعلم ان الفاظ المحدثين مذ عهد بشار الى وقتنا هذا كالمنتقلة الى معان ابدع ، والفاظ اقرب وكلام ارق ، وان كان السبق للاوائل بحق الاختراع والابتداء ، والطبع والاكتفاء ، وانه لم تر اعينهم ما رآه المحدثون فشبهوه عيانا كما لم ير المحدثون ما وصفوه هم مشاهدة وعانوه مدة دهرهم من ذكر الصحارى والبر والوحش والابل والاخبية . فهم في هذه ابدا دون القدماء ، كما ان القدماء فيما لم يروه ابدا دونهم .

« ... ولان المتأخرين انما يجرون بريح المتقـدمين ويصبون عـلى قوالبهم ... وينتجعون كلامهم ، وقلما اخذ احد منهم معنى مـن متقدم الا اجاده . وقد وجدنا في شعر هؤلاء معاني لم يتكلـم القدماء بها ، ومعاني اومأوا اليها فاتى بها هؤلاء واحسنوا فيها ، وشعرهم مع ذلك اشبه بالزمان ، والناس له اكثر استعمالا في مجالسهم وكتبهـم وتمثلهم ومطالبهم .

« ... وقد اكثر الناس في ذكر الشيب من قدماء الجاهلية والاسلام، فاجمع الحذاق بعلم الشعر وتمييز الفاظه ، انه لم يقل فيه احسن من قول منصور النمري ، ووقع الاجماع عليه ، فما ضره تأخره ، اذ وقع الاجود له » . (اخبار ابي تمام ، ص ١٦ ـ ١٧ وص ٢٧) .

(٥١) اخبار ابي تمام ، ص ٣٨ . ويقدم الصولي لهذا الرأي بقوله : « ومن العلوم خاص وعام ، ومصون ومبذول ، فلا ينبغي لمن عرف عامه ان يجهل خاصه ، ولا لمن شرع في مبذوله ان ينكر مصونه ، وانما اجريت هذا لئلا يجسر على الحكم على الشعراء وتمييز الفاظهم والحكم بالجيد والرديء لهم ، من لم يكن اعلم الناس بالكلام ... الخ » (الصفحة نفسـها) .

(٥٢) « ... كان الشعراء قبل ابي تمام يبدعـون في البيت والبيتين مـن القصيدة فيعتد بذلك لهم من اجل الاحسان ، وابو تمام اخـذ نفسه وسام طبعه ان يبدع في اكثر شعره » . (المصدر السابق ص ٣٨) .

« ... وهو راس في الشعر مبتدىء لمذهب سلكه كل محسن بعده ، فلم يبلغه فيه ، حتى قيل : مذهب الطائي ، وكل حاذق بعده ينسب اليه ، ويقفي" اثره » . (المصدر نفسه ، ص ٣٧) .

« ... وليس احد من الشعراء يعمل المعاني ويخترعها ، ويتكىء على نفسـه فيها ، اكثر من ابي تمام » (المصدر نفسه ، ص ٥٣) .

(٥٣) اخبار أبي تمام ، ص ٧٢ .

(٥٤) المصدر نفسه ، ص ٧٣ . راجع الامثلة التي اختارها الصولي من شعر الشاعرين وقارن فيما بينها ليدلل على رأيه ، ويوضح تأثر البحتري بأبي تمام ص ٧٣ وما بعدها .

(٥٥) اخبار ابي تمام ، ص ٧٤ .

(٥٦) المصدر نفسه ، ص ٧٦ . ويقول في مكان آخر (ص ١٧٥) : « كـان يعطي الشعراء في زمانه ويشفع لهم . وكل محسن فهو غلام لـه ، وتابع اثره » .

(٥٧) يقصد ، على الارجح ، ابا الضياء بشر بن تميم الذي الف كتابا في اخذ البحتري من ابي تمام . راجع الموازنة ، ص ٢٢ (طبعة الجوائب، الاستانة ، ١٦٨٧ هـ . وطبعة دار المعارف ، القاهرة ١٩٦١ : ٥٢/١)

(٥٨) المصدر نفسه ، ص ٧٩ — ٨٠

(٥٩) عمارة بن عقيل بن جرير بن عطية بن الخطفي ويكنى ابا عقيل . شاعر كان يسكن بادية البصرة ، ويزور الخلفاء في الدولة العباسية . وكان النحويون بالبصرة يأخذون عنه اللغة . (الاغاني : ١٨٣/٢٠ — ١٨٨).

(٦٠) اخبار ابي تمام ، ص ٩٦ .

(٦١) المصدر نفسه ، ص ٩٦ — ٩٧ . وفي رواية ان المبرد قال : « ما يهضم هذا الرجل (يعني ابا تمام) حقه الا احد رجلين : اما جاهل بعلم الشعر ومعرفة الكلام ، واما عالم لم يتبحّر شعره ولم يسمعه » . (المصدر نفسه ، ص ٢٠٤) .

(٦٢) المصدر نفسه ، ص ١٠٠ .

(٦٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٠

(٦٤) المصدر نفسه ، ص ١٠٢ .

(٦٥) المصدر نفسه ، ص ١٠١ .

(٦٦) المصدر نفسه ، ص ١٢٧ .

(٦٧) المصدر نفسه ، ص ١٢٦ .

(٦٨) يصف الصولي الذين يطعنون على ابي تمام ، في مكان آخر من كتابه ، بانهم « بمنزلة من يهذي » . (المصدر نفسه ، ص ١٧٥) .

(٦٩) المصدر نفسه ، ص ١٢٨ .

(٧٠) المصدر نفسه ، ص ١٢٨ .

(٧١) المصدر نفسه ، ص ١٣٦ . راجع ايضا ص ١٣٠ وما بعدها .

(٧٢) تعليقا على ما روي عن ابن الاعرابي من انه قرا عليه احد المعجبين بشعر ابي تمام ارجوزة على انها لشاعر من هذيل ، وهي في الحقيقة له ، فقال ابن الاعرابي : « اكتب لي هذه ، فكتبتها له . ثم قلت : احسنة هي ؟ قال : ما سمعت باحسن منها . قلت : انها لابي تمام . فقال : خرق خرق ! » . (المصدر نفسه ، ص ١٧٦) .

(٧٣) المصدر نفسه ، ص ١٧٧ . راجع الامثلة التي يبني عليها الصولي احكامه وآراءه في هذا الصدد ، ص ١٧٨ — ١٨١ .

(٧٤) الآمدي (ابو القاسم حسن بن بشر ، توفي سنة ٣٧٠ هـ .) ، الموازنة بين شعر ابي تمام والبحتري ، تحقيق السيد احمد صقر ، جزآن ،

دار المعارف بمصر سنة ١٩٦١ ، (الجزء الاول) ، وسنة ١٩٦٥ (الجزء الثاني) .

(٧٥) المصدر السابق : ١/٦ ، وهؤلاء ، وهم اكثر من شاهده الآمدي ورآه من رواة اشعار المتأخرين « يزعمون أن شعر ابي تمام ... لا يتعلق بجيده جيد امثاله ، ورديه مطرح مرذول ، فلهذا كان مختلفا لا يتشابه ، وان شعر الوليد بن عبيد الله البحتري ، صحيح السبك حسن الديباجة ، وليس فيه سفساف ولا ردي ولا مطروح ، ولهذا صار مستويا يشبه بعضه بعضا » . (١/٥) .

(٧٦) الموازنة : ١/٦

(٧٧) المصدر نفسه : ١/٦

(٧٨) المصدر نفسه : ١/٦

(٧٩) مروان بن ابي حفصة .

(٨٠) السيد الحميري ،

(٨١) مسلم بن الوليد ،

(٨٢) الموازنة : ١/٦ ــ ٧ .

(٨٣) الموازنة : ١/٧

(٨٤) المصدر السابق : ١/٨ . ويدافع الآمدي عن تقليد البحتري لابي تمام واخذه عنه ، فيقول : « اذا كان ذلك انما يوجد في المتوسط من شعره ، فقد قام الدليل على انه لم يعتمد اخذه ، وانه انما كان يطرق سمعه ، فيلتبس بخاطره ، فيورده » . امـا « محاسن البحتري ، ومختار شعره والبارع من معانيه والفاخر من كلامه ، فانكم لا تجدون فيه على غزره وكثرته حرفا واحدا مما اخذه عن ابي تمام » . (المصدر نفسه : ١/٥٣) .

(٨٥) روى الصولي (اخبار ابي تمام ، ص ٦٦ ــ ٦٨) ان البحتري قال : « كان اول امري في الشعر ونباهتي فيه ، اني صرت الى ابي تمام وهو بحمص ، فعرضت عليه شعري ، وكان يجلس فـلا يبقى شاعر الا قصده وعرض عليه شعره فلما سمع شعري أقبل علي وترك سائـر الناس . فلما تفرقوا ، قال : انت اشعر من انشدني ، فكيف حالك ؟ فشكوت خلة ، فكتب لي الى اهل معرة النعمان وشهد لي بالحذق ، وقال : امتدحهم . فصرت اليهم ، فاكرموني بكتابه ووظفوا لي اربعة آلاف درهم ، فكانت اول ما اصبته » .

ويتابـع الصولي : « حدثني ابو عبدالله العباس بن عبـد الرحيم

الآلوسي ، قال حدثني جماعة من اهل معرة النعمان، قال : ورد علينا كتاب ابي تمام للبحتري ـ يصل كتابي على يدي الوليد بن عبادة ، وهو على بذاذته (سوء حاله) شاعر ، فاكرموه . وسمعت ابا محمدعبدالله بن الحسين يقول للبحتري ، وقد اجتمعا في داره بالخلد ، وعنده محمد بن يزيد النحوي ، وذكروا معنى تعاوره البحتري وابو تمام : انت في هذا اشعر من ابي تمام فقال : كلا والله ذاك الرئيس الاستاذ، والله ما اكلت الخبز الا به . فقال له محمد بن يزيد : يا ابا الحسن ، تأبى الا شرفا من جميع جوانبك .

ويتابع الصولي : « حدثني ابو عبدالله الحسين بن علي ، قال قلت للبحتري ايما اشعر ، انت او ابو تمام ؟ فقال : جيده خير من جيدي، ورديئي خير من رديئه . قال ابو بكر : وقد صدق البحتري في هذا . جيد ابي تمام لا يتعلق به احد في زمانه ، وربما اختل لفظه قليلا لا معناه والبحتري لا يختل . (انظر ايضا : الاغاني ١٦٨/١٨) .

ثم يقول الصولي : « حدثني ابو الحسن الكاتب ، قال : كان ابراهيم بن الفرج البندنيجي الشاعر يجيئنا كثيرا ، وكان اعلم الناس بالشعر، ويجيئنا البحتري وعلي بن العباس الرومي ، وكانوا اذا ذكروا ابا تمام ، عظموه ، ورفعوا مقداره في الشعر حتى يقدموه على اكثر الشعراء ، وكل يقر باستاذيته وانه منه تعلم . وقال : هؤلاء اعلم اهل زمانهم بالشعر ، واشعر من بقي » .

(٨٦) الموازنة : ٩/١ ـ ١٠ و ١٢ و ٥٢ .

(٨٧) المصدر نفسه : ١٠/١ . وجاء في طبقات الشعراء لابن سلام قوله عن كثير : « وكان لكثير في التشبيب نصيب وافر ، وجميل مقدم عليه، وعلى اصحاب النسيب جميعا في النسيب . وله في فنون الشعر ما ليس لجميل . وكان جميل صادق الصبابة ، وكان كثير يتقول ، ولم يكن عاشقا » . (طبقات فحول الشعراء ط. دار المعارف بمصر ، ص ٤٦١) .

(٨٨) الموازنة : ١٠/١ ـ ١١ .

(٨٩) المصدر نفسه : ١٢/١ .

(٩٠) الموازنة : ١٤/١ : « فابو تمام انفرد بمذهب اخترعه وصار فيه اولا واماما متبوعا ، وشهر به حتى قيل : هذا مذهب ابي تمام وطريقة ابي تمام . وسلك الناس نهجه ، واقتفوا اثره ، وهذه فضيلة عري عن مثلها البحتري » .

(٩١) الموازنة : ١٤/١ : « ليس الامر في اختراعه لهذا المذهب على ما وصفتم، ولا هو بأول فيه ، ولا سابق اليه ، بل سلك في ذلك سبيل مسلم واحتذى حذوه وافرط واسرف وزال عن النهج المعروف والسنن المألوف ، وعلى ان مسلما ايضا غير مبتدع لهذا المذهب ولا هو اول فيه ، ولكنه رأى هذه الانواع التي وقع عليها اسم البديع ، وهي : الاستعارة ، والطباق والتجنيس ، منثورة متفرقة في اشعار المتقدمين فقصدها واكثر في شعره منها . وهي في كتاب الله ، عز وجل ، ايضا موجودة » .

(٩٢) المصدر نفسه : ١٧/١ ـ ١٨ .

(٩٣) الموازنة : ١٨/١ . وفيما يلي نص كلام ابن المعتز في كتابه البديع (طبعة كراتشكوفسكي ، ص ١ـ٢) : «قدمنا في ابواب كتابنا هذا بعض ما وجدنا في القرآن واللغة واحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكلام الصحابة والاعراب وغيرهم واشعار المتقدمين من الكلام الذي سماه المحدثون البديع ، ليعلم ان بشارا ومسلما وابا نواس ومن تقيلهم وسلك سبيلهم لم يسبقوا الى هذا الفن ، ولكنه كثر في اشعارهم فعرف في زمانهم ، حتى سمي بهذا الاسم ، فاعرب عنه ودل عليه . ثم ان حبيب بن اوس الطائي من بعدهم ، شغف به حتى غلب عليه ، وتفرع فيه واكثر منه ، فاحسن في بعض ذلك واساء في بعض ، وتلك عقبى الافراط ، وثمرة الاسراف . وانما كان يقول الشاعر من هذا الفن البيت والبيتين في القصيدة ، وربما قرئت من شعر احدهم قصائد من غير ان يوجد فيها بيت بديع . وكان يستحسن ذلك منهم اذا اتى نادرا ، ويزداد حظوة بين الكلام المرسل . وقد كان بعض العلماء يشبه الطائي في البديع بصالح بن عبد القدوس في الامثال ويقول لو ان صالحا نثر امثاله في شعره وجعل بينها فصولا من كلامه، لسبق اهل زمانه ، وغلب على مد ميدانه . وهذا اعدل كلام سمعته في هذا المعنى » .

(٩٤) الموازنة : ٢٨/١ ـ ١٩ .

(٩٥) الموازنة : ٩/١ . « انما اعرض عن شعر ابي تمام من لم يفهمه ، لدى معانيه ، وقصور علمه عنه ، وفهمته العلماء واهل النفاذ في علم الشعر ، واذا عرفت هذه الطبقة فضله ، لم يضره طعن من طعن بعدها عليه » .

(٩٦) المصدر نفسه : ١٩/١ ، ويقال ان دعبل الف كتابا في الشعراء لـم يدخل فيه ابا تمام . (المصدر نفسه ، الصفحة نفسها) .
(٩٧) المصدر نفسه : ١٩/١ .
(٩٨) المصدر نفسه : ١٩/١ . ولم يرد اي نص ، بهذا المعنى ، لثعلب .
(٩٩) المصدر نفسه : ٢١/١ . راجع ما ورد سابقا مما يناقض ذلك : ص ٤٦٣ — ٤٦٤ .
(١٠٠) الموازنة : ٢٢/١ : « اما احتجاجكم بدعبل فغير مقبول ولا معـول عليه ، لان دعبلا كان يشنأ ابا تمام ويحسده ، وذلك مشهور معلـوم منه ، فلا يقبل قول شاعر في شاعر . واما ابن الاعرابي فكان شديد التعصب عليه ، لغرابة مذهبه ولانه كان يرد عليه من معانيه مـا لا يفهمه ولا يعلمه ، فكان اذا سئل عن شيء منها يأنف ان يقول : لا ادري ، فيعدل الى الطعن عليه . والدليل على ذلك انه انشد يومـا ابياتا من شعره وهو لا يعرف قائلها ، فاستحسنها وامر بكتبهـا ، فلما عرف انه قائلها ، قال : خرقوه ! »
(١٠١) المصدر نفسه : ٢٣/١ . « ... فقال الاصمعي : لمن تنشدنـي ؟ فقال لبعض الاعراب . قال : والله هذا هو الديباج الخسرواني . قال : فانهما لليلتهما ، فقال : لا جرم والله ان اثر الصنعة والتكلف بين عليهما » .
(١٠٢) الموازنة : ٢٢/١ — ٢٣ .
(١٠٣) المصدر نفسه : ٢٣/١ — ٢٤ . « ... لان الذي يورده الاعرابي ، وهو محتذ على غير مثال ، احلى في النفوس ، واشهى الى الاسماع ، واحق بالرواية والاستجادة مما يورده المحتذي على الامثلة» . ولذلك فان عمل ابن الاعرابي من انه استحسن شعر ابي تمام ، ثم امـر بتخريقه لما عرف انه قائله ، « غير منكر » ولا يدخله « في التعصب ولا الظلم » .
« ... فالاصمعي في هذا غير ظالم ، لان اسحاق ، مع علمه بالشعر وكثرة روايته ، لا ينكر له ان يورد مثل هذا ، لانه يقوم في النفس انه قد احتذاه على مثال ، واخذه عن متقدم ، وانما يستطرف مثله من الاعرابي الذي لا يعول الا على طبعه وسليقته » .
(١٠٤) الموازنة : ٢٤/١ ، ٢٦ — « اقررتم لابي تمام بالعلم والشعر والرواية ، ولا محالة ان العلم في شعره اظهر منه في شعر البحتري ، والشاعر العالم افضل من الشاعر غير العالم » ...

« ... فقد عرفناكم ان ابا تمام اتى في شعره بمعان فلسفية والفاظ عربية ، فاذا سمع بعض شعره الاعرابي لم يفهمه ، واذا فسر لـه فهمه واستحسنه » .

(١٠٥) من الواضح ان اصحاب ابي تمام لا يقصدون ذلك . وانما يقصدون ان الشاعر الذي تكون له الموهبة والطبع ، في الاصل ، ثم يتوفر له العلم ، افضل من الشاعر الذي تكون له الموهبة والطبع ، ولا يكون له العلم .. فاصحاب البحتري يقولون حجة اصحاب ابي تمام مـا لا تقوله .

(١٠٦) المصدر نفسه : ١ / ٢٤ .

(١٠٧) الموازنة : ٢٤/١ .

(١٠٨) المصدر نفسه : ٢٦/١ .

(١٠٩) المصدر نفسه : ٢٤/١ .

(١١٠) المصدر نفسه : ٢٤/١ .

(١١١) «... فلسنا ندفع ان يكون صاحبنا قد اوهم في بعض شعره، وعدل عن الوجه الاوضح في كثير من معانيه. وغير منكر لفكر نتج من المحاسن ما نتج وولد من البدائع مثل ما ولد ، ان يلحقه الكلال في الاوقات ، والزلل في الاحيان ، بل من الواجب لمن احسن احسانه ان يسامـح في سهوه ، ويتجاوز له عن زلله » . (المصدر نفسه : ٣٥/١ ــ ٣٦).

(١١٢) الموازنة : ٥١/١

(١١٣) المصدر نفسه : ٢٦/١ ــ « ... وابو تمام لا تكاد تخلو لـه قصيدة واحدة من عدة ابيات يكون فيها مخطئا او محيلا او عن الغرض عادلا، او مستعيرا استعارة قبيحة ، او مفسدا للمعنى الذي يقصده بطلب الطباق والتجنيس ، او مبهما بسوء العبارة والتعقيد حتى لا يفهم ، ولا يوجد له مخرج ، مما لو عددناه لكان كثيرا فاحشا » . (المصدر نفسه : ٥٠/١) .

(١١٤) المصدر نفسه : ٥٢/١ .

(١١٥) المصدر نفسه : ٥٢/١ .

(١١٦) المصدر نفسه ، ص ٥٦ .

(١١٧) المصدر نفسه ، ص ٥٦ .

(١١٨) المصدر نفسه ، ص ٥٦ . ويمثل الآمدي على الناحية الاولى ببيت ابي تمام في وصف الخمر :

اذا اليد نالتها بوتر توقرت   على ضغنها ، ثم استفادت من الرجل
وهو المعنى نفسه في بيت « لديك الجن » :

تظل بايدينا تتعتع روحها   وتأخذ من اقدامنا الراح ثارها

لكنه يستدرك فيقول : « ليس ينبغي ان نقطع على ايهما اخذ من صاحبه لانهما كانا في عصر واحد ». والبيتان مأخوذان من مسلم بن الوليد:
قتلت وعاجلها المدير فلم تقد   فاذا به قد صيرته قتيلا
ويمثل على الناحية الثانية بهذين البيتين . يقول البعيث الحنفي :

وانا لنعطي المشرفية حقها   فتقطع في ايماننا وتقطع

ويقول ابو تمام :

فما كنت الا السيف لاقى ضريبة   فقطعها ثم انثنى فتقطعا

(١١٩) الموازنة ، ص ٦٠ ــ ٦١ .
(١٢٠) ديوان ابي تمام بشرح التبريزي : ٢/١٥٥ : « كلى : جمع كلية ، واستعارها للآفاق ، لان من اطلع على كلية الشيء فقد خبر امره ، اذ كانت الكلية لا تكون الا في الباطن » .
(١٢١) المصدر نفسه ، ص ٦٤ .
(١٢٢) المصدر نفسه ، ص ٦٥ . ويمثل الآمدي على ذلك بقول ابي نواس في وصف الخمر :
فالخمر ياقوتة والكأس لؤلؤة   من كف لؤلؤة ممشوقة القد
وقد اخذه ابو تمام « فقال واساء » :
او درة بيضاء بكر اطبقت   حبلا على ياقوتة حمراء
ويعلق الآمدي بقوله : « اطبقت حبلا » كلام مستكره قبيح جدا .
(١٢٣) المصدر نفسه ، ص ١١٠ وما بعدها . ويمثل الآمدي على « السرق الصحيح » بقول ابي تمام :
لا تشجين لها ، فان بكاءها   ضحك ، وان بكاءك استغرام
وقد اخذه من قول نبهان العبشمي :
واني ان بكيت بكيت حقا   وانك في بكائك تكذبينا
ويسرد الآمدي امثلة كثيرة من هذا النوع ص ١١٠ ــ ١٢٠ .

(١٢٤) المصدر نفسه ، ص ١٢٠ .
(١٢٥) المصدر نفسه ، ١٢١ .
(١٢٦) المصدر نفسه ، ص ١٢١ — ١٢٩ .
(١٢٧) المصدر نفسه ، ص ١٢٨ .
(١٢٨) المصدر نفسه ، ص ١٢٢ . راجع بقية الحالات المماثلة فـي المصدر نفسه ، ص ١٢٢ — ١٢٩ .

(١٢٩) مثل قول ابي تمام :
تعـود بسط الكف حتى لو انه — دعـاها لقبض لم تجبه انامله
وهو مأخوذ من قول مسلم بن الوليد :
لا يستطيع يزيد من طبيعته — عن المروءة والمعروف احجامـا

(١٣٠) المصدر نفسه ، ص ٨٠ — ٨١ .
(٣١) مثل قول ابي تمام في رثاء ابنين صغيرين :
لهفي على تلك المخايـل فيهمـا — لو امهلت حتى تكون شمائـلا
ان الهـلال اذا رايـت نمـوه — ايقنت ان سيكـون بدر كامـلا
وهو مأخوذ من قول الفرزدق يرثي امراة كانت حاملا :
وجفن سلاح قد رزئت فلم انـح — عليه ولم ابعث عليه البواكيـا
وفي بطنـه من دارم ذو حفيظـة — لـو ان المنايـا امهلته لياليـا

(١٣٢) الموازنة ، ص ٨٩ ، مثل قول ابي تمام :
قد ينعم الله بالبلوى وان عظمت — ويبتلي الله بعض القوم بالنعم
وهو مأخوذ من قول ابي العتاهية :
كم نعمـة لا تستقـل بشكرهـا — في طي احتـاء المكـاره كامنـه
راجع االمصدر نفسه ، ص ٦٢ .
(١٣٣) المصدر نفسه ، ص ٩٠ ، مثل قول ابي تمام :
كأن الغمام الغر غيبن تحتهـا — حبيبا ، فما ترقى لهن مدامع
وهو مأخوذ من قول شاعر مجهول في السحاب :
كأن صبيين باتـا طـول ليلهمـا — يستمطران على غدارنه القـلا
(١٣٤) المصدر نفسه ، ص ٩٩ . مثل قول ابي تمام :
كنت ارعى الخدود حتى اذا مـا — فارقوني امسيت ارعى النجوما
وهو مأخوذ من قول تميم بن مقبل :
قـد كنت راعـي ابكار منعّمة — فاليوم اصبحت ارعى جلة شرفا
اي يرعى عجائز .

(١٣٥) راجع ايضا : الوساطة ، ص ٢٢٤ .
(١٣٦) المصدر نفسه ، ص ١١٣ ، مثل قول ابي تمام :

اظله البين حتى انــه رجل ... لو مات من شغله بالبين مــا علمــا

وقد اخذه من قول ابي الشيص :

فكـم من ميتــة قدمــت فيــه ... ولــكن كان ذاك ومــا شعــرت

ومع ذلك فان « بيت ابي تمام اجود » .
راجع ايضا المصدر نفسه ، ص ٦٧ . وراجع ما جاء في هامشها رقم ٤ . راجع ايضا : الاغاني : ١٥/١٠١ ، واخبار ابي تمام ، ص ٦٣ ، ١٦٥ ، « يقال ان رجلا سال دعبلا (الخزاعي) عن شاهد يؤيد مــا كان يدعيه من ان ابا تمام كان يتبع معانيه فياخذها ، فانشده هــذا الشعر ، وان الرجل قال له : لئن كان اخذ هذا المعنى وتبعته فمــا احسنت ، وان كان اخذه منك ، لقد اجاده فصار اولى به منك ، فغضب دعبل . والشعر المشار اليه في هذا الخبر هو بيتا ابي تمام :

فلقيت بــين يديك حلــو عطائــه ... ولقيت بين يدي مر سؤالــه
واذا امرؤ اسدى اليــك صنيعة ... من جاهه ، فكأنهــا من مــاله

وقد زعم دعبل ان ابا تمام اخذهما من قوله :

ان امــرأ اسدى الــي بشافــع ... يرجى لدي الشكر مني لاحمق
شفيعك فاشكر في الحوائج ، انه ... يصونك عن مكروهها وهو يخلق

(١٣٧) الموازنة ، ص ٦٦ . وديوان ابــي تمام ص ٨٩ ، وديوانــه بشرح التبريزي : ١/٣٧٨ .
(١٣٨) ديوان ابي نواس ، ص ٦٦ .
(١٣٩) الوساطة للجرجاني ٢٧٠ ، الصناعتين ٢٢٥ ، والذخيرة : ١/٢٤٢ .
(١٤٠) ديوانه ، ص ٤٣ .
(١٤١) ديوانه ، ص ١٠٦ . والغيابة : كل شيء اظل الانسان كالسحــابة والغبار والظل .
(١٤٢) ديوانه ، ص ٦٩ . وتتأيا : تتعمد وتقصد . والجزر تعني قتلــي الممدوح .
(١٤٣) ديوانه ، ص ١٠ .
(١٤٤) ديوانه ، ص ٢٤٨ .
(١٤٥) يعلق الآمدي على بيتي ابي تمام بقوله : « فاتى في المعنى زيادة ، وهي قوله : « الا انها لم تقاتل » ، وجاء به في بيتين . واخطأ ايضا فــي المعنى بقوله : « في الدماء نواهل » ، والنهل : هو الشرب الاول ،

والعلل : الشرب الثاني ، والعقبان لا تشرب الدماء ، وانما تاكل اللحم .
وفي « الشعر والشعراء » يقول ابن قتيبة (١٢١/١) ان العلماء اخذوا على النابغة انه « جعل الطير تعلم الغالب من المغلوب قبل التقاء الجمعين ، والطير قد تتبع العساكر للقتلى ، ولكنها لا تعلم ايها يغلب » .

وفي الذخيرة لابن بسام : ٣٤٢/١ ــ ٣٤٣ ان ابن شهيد يرى ان هؤلاء الشعراء جميعا قصروا « عن النابغة ، لانه زاد في المعنى ودل على ان الطير انما اكلت اعداء الممدوح ، وكلامهم كله مشترك يحتمل ان يكون ضد ما نواه الشاعر ، وان كان ابو تمام قد زاد في المعنى ».
ويقول الصولي في اخبار ابي تمام (ص ١٦٥) : « ولا اعلم احدا قال في هذا المعنى احسن مما قاله النابغة ، وهو اولى بالمعنى وان كان قد سبق اليه ، لانه جاء به احسن » .
ويرى القاضي الجرجاني في الوساطة (ص ٢٧١) ان الافوه الاودي « قد فضل الجماعة بامور : منها السبق وهي الفضيلة العظمى ، والآخر قوله : « راي عين » فخبر عن قربها لانها اذا بعدت تخيلت ولم تر ، وانما يكون قربها متوقعا للفريسة ، وهذا يؤيد المعنى . ثم قال : « ثقة ان ستمار » فجعلها واثقة بالميرة ، ولم يجمع هذه الاوصاف غيره . واما ابو نواس فانه نقل اللفظ ولم يزد فيفضل » .

(١٤٦) ديوانه ، ص ٥٥ .
(١٤٧) ديوانه ، ص ٢٣٢ . ووردت : ثناها ، بدلا من : دعاها . ولم تطعه، بدلا من : لم تجبه .
(١٤٨) ديوانه ، ص ٤٧٨ ، وفيه السحاب ، بدلا من الغمام .
(١٤٩) الطراب ، جمع طرب وهو المشوق .
(١٥٠) ديوانه ، ص ٢٢٧ .
(١٥١) الموازنة : ١٣٤/١ .
(١٥٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٤ .
(١٥٣) المصدر نفسه ، ص ١٣٥ .
(١٥٤) المصدر نفسه ، ص ١٣٥ .
(١٥٥) المصدر نفسه ، ص ١٣٥ ، مع ذلك يشير الآمدي (الصفحة نفسها) الى انه كان لابي تمام معجبون متعصبون له افرطوا في تفضيله ،

وقدموه على من هو فوقه من اجل جيده ، وسامحوه في رديئه ، وتجاوزوا له خطاه ، وتأولوا له التأول البعيد فيه » . مما يعني ان ابا تمام اثار حركة واسعة من النقد « الجديد » الذي يرافق شعره « الجديد » .

(١٥٦) الموازنة /١٣٥/١ — ٢٩٠ .

(١٥٧) ديوانه ، ص ١٦٧ ، ويشرح التبريزي : ٢٢٦/٢ ، « ... الصلا واحد الصلوين وهما عظمان يكتنفان الذنب . وصخرة جلس : اي صلبة ثقيلة » .

(١٥٨) الموازنة : ١٣٧/١ .

(١٥٩) المصدر نفسه ، ص ١٣٧ .

(١٦٠) ديوانه ، ص ٣٩ ، وفي شرح التبريزي : ٨٨/٢ .

(١٦١) الموازنة : ١٣٨/١ .

(١٦٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٩ — ١٤٢ .

(١٦٣) المصدر نفسه ، ص ١٤٢ . وديوان البحتري ص ٦٤ . ويستدرك الآمدي بعد ان يلوم البحتري على متابعته ابا تمام ، فيقول ان للبحتري وصفا جيدا للحلم هو قوله متبعا للمذهب الصحيح المعروف :

خفت الى السؤدد المجفو نهضته   ولو يوازن رضوى حلمه رجحا

(١٦٤) المصدر نفسه ، ص ١٤٢ .

(١٦٥) الموازنة : ١٤٢/١ .

(١٦٦) المصدر نفسه ، ص ١٥١ .

(١٦٦) المصدر نفسه : ١٤٣/١ .

(١٦٧) المصدر نفسه ، ص ١٤٣ — ١٥١ .

(١٦٨) المصدر نفسه ، ص ١٦٦ .

(١٦٩) المصدر نفسه ، ص ١٦٦ ، وص ٢٠٠ . يقول : « والناس كلهم على اختيار العاجل وايثاره وتقديمه على الآجل ... والعاجل ابدا هو المطلوب والمرغوب فيه » ، معلقا على قول ابي تمام :

لو كان في عاجل من آجل بدل   لكان في وعده من رفده بدل .

(١٧٠) المصدر نفسه ، ص ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٩٠ وص ٢٤٢ حيث يقول : « الاستعارة لا تستعمل الا فيما يليق بالمعاني ، ولا تكون المعاني به

متضادة متنافية . ولهذا حدود اذا خرجت عنها صارت الى الخطأ والفساد » .

(١٧١) المصدر نفسه ، ص ١٩١ .

(١٧٢) راجع المصدر نفسه ص ١٩٤ وما بعدها .

(١٧٣) المصدر نفسه ، ص ١٩٩ . ويمثل على ذلك بقول امرىء القيس :

وان شفائي عبرة مهراقة   فهل عند رسم دارس من معول

وقول ذي الرمة :

لعل انحدار الدمع يعقب راحة   من الوجد او يشفي نجي البلابل

وقول الفرزدق :

فقلت لها ان البكاء لراحة   به يشتفي من ظن ان لا تلاقيا

ويعقب قائلا : « فلو كان اقتصر (ابو تمام) على هذا المعنى الذي جرت العادة به في وصف الدمع ، لكان المذهب الصحيح المستقيم . ولكنه استعمل الاغراب فخرج الى ما لا يعرف في كلام العرب ، ولا مذاهب سائر الامم » . و « ما لا يعرف » يدعوه الآمدي « المحال » (المصدر نفسه ، ص ٢١٨) .

(١٧٤) اشارة الى هذه الابيات :

فضربت الشتاء في اخدعيه   ضربة غادرته عودا ركوبا

يا دهر قوم من اخدعيك فقد   اضججت هذا الانام من خرقك

تروح علينا كل يوم وتغتدي   خطوب كأن الدهر منهن يصرع

الا لا يمد الدهر كفا بسيء   الى مجتدي نصر فيقطع من الزند

(١٧٥) اشارة الى قوله :

والدهر الأم من شرقت بلؤمه   الا اذا اشرقته بكريم

(١٧٦) اشارة الى قوله :

تحملت ما لو حمل الدهر شطره   لفكر دهرا اي عبايه اثقل

(١٧٧) اشارة الى قوله :

فما ذكر الدهر العبوس بانه   له ابن كيوم السبت الا تبسما

(١٧٨) اشارة الى قوله :

حتى اذا اسود الزمان توضحوا   فيه ، فغودر ، وهو منهم ابلق

(١٧٩) اشارة الى قوله :

وكم احرزت منكم على قبح قدها   صروف النوى من مرهف حسن القد

(١٨٠) اشارة الى قوله :

ولاجتذبت فرش من الامن تحتكم   هي المثل في لين بها ، والارائك

(١٨١) اشارة الى قوله :
اذا الغيث غادى نسجه ، خلت انــه مضت حقبــة حرس له ، وهو حائك
(١٨٢) اشارة الى قوله :
انزلته الايام عن ظهرها من بعد   اثبــات رجله فــي الركــاب
(١٨٣) عوارك ، اي في الحيض ، اشارة الى قوله :
اذا للبستم عــار دهر كأنمــا   لياليه من بين الليــالي عوارك
(١٨٤) اشارة الى قوله :
كأنني حين جردت الرجاء لــه   غضا، صببت به ماء على الزمن
(١٨٥) المصدر نفسه ، ص ٢٤٩ ــ ٢٥٠ .
(١٨٦) المصدر نفسه ، ص ٢٥٠ .
(١٨٧) المصدر نفسه ، ص ٤٠٠ .
(١٨٨) المصدر نفسه ، ص ٤٠٠ ــ ٤٠١ . راجع ايضا ص ٤٠٤ و ٤٠٥ .
(١٨٩) المصدر نفسه ، ص ٣٩٧ .
(١٩٠) المصدر نفسه ، ص ٤٠١ ــ ٤٠٢ .
(١٩١) المصدر نفسه ، ص ٤٠٢ .

مراجع البحث ومصادره[1]

الكتب العربية القديمة :

ــ القــرآن الكريــم

علي بن ابي طالب (ــ ٤٠ هـ.) :

ــ نهج البلاغــة ، شرح الشيــخ محمد عبده ، القــاهرة (بدون تاريخ) .

جابر بن حيان (ــ ١٥٠ هـ.) :

ــ مختار الرسائل ، تحقيــق باول كراوس ، مكتبــة الخانجي ، القاهرة ١٩٣٥ .

ابو يوسف (يعقوب بن ابراهيم ــ ١٨٢ هـ.) :

ــ الخراج ، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٥٢ هـ.

الرضا (الامام علي بن موسى بن جعفر الصادق ــ ٢٠٣ هـ) :

ــ صحيفة الرضا ، لاهور ــ الهند ، ١٣٠٢ هـ.

الشافعي (محمد بن ادريس ــ ٢٠٤ هـ.) :

ــ جماع العلم ، تحقيق احمد محمد شاكـر ، مطبعــة المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٤٠ .

ــ الرسالة ، تحقيق احمد محمد شاكر ، مطبعة البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٤٠ .

ــ الام (١ ــ ٧) ، سلسلــة كتــاب الشعب ، دار الشعــب ، القاهرة ١٩٦٨ .

(١) اقصد بالبحث مادة الكتابين الاول والثاني من « الثابت والمتحول » . وقد اوردت المراجع القديمة بحسب تسلسل تاريخ وفــاة المؤلفين ، وآثرت ، اختصارا الا اثبت المجموعات الشعرية ولا دواوين الشعراء ، وان اقتصر من الكتب التي اشرت اليها في هوامش البحث على أكثرها اهمية .

ابو عبيدة (معمر بن المثنى ـ ٢١٠ هـ .) :
ـ مجاز القرآن ، تحقيق محمد فؤاد سركين ، مطبعة الخانجي ، القاهرة ١٩٥٥ .

ابن هشام (ابو محمد عبد الملك ـ ٢١٣ او ٢١٨ هـ .) :
ـ السيرة النبوية ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة ١٩٣٧ .

الاخفش (ابو الحسن سعيد بن مسعدة ـ ٢١٥ هـ .) :
ـ كتاب القوافي ، تحقيق عزة حسن ، دمشق ١٩٧٠ .

الاصمعي (عبد الملك بن قريب ـ ٢١٤ او ٢١٧ هـ .) :
ـ كتاب فحولة الشعراء، تحقيق ش. توري، دار الكتاب الجديد، بيروت ، ١٩٧١ .

ابن سعد (ابو عبد الله محمد ـ ٢٣٠ هـ .) :
ـ كتاب الطبقات الكبير ، طبعة ليدن ١٩١٧ ـ ١٩٢٨ ، وطبعة صادر ، بيروت ١٩٥٧ .

الجمحي (محمد بن سلام ـ ٢٣٢ هـ .) :
ـ طبقات فحول الشعراء ، تحقيق محمود محمد شاكر ، طبعة دار المعارف بمصر ، (بدون تاريخ) ، وطبعة دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٦٨ .

ابن حنبل (ابو عبد الله احمد ـ ٢٤١ هـ .) :
ـ المسند ، تحقيق احمد محمد شاكر ، القاهرة ١٩٥٣ .

المحاسبي (الحارث بن اسد ـ ٢٤٣ او ٢٤٥ هـ .) :
ـ العقل وفهم القرآن ، تحقيق حسنين القوتلي ، دار الفكر ، بيروت ١٩٧١ .
ـ المسائل في اعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٦٩ .

الكندي (ابو يوسف يعقوب ـ ٢٥٢ هـ .) :
ـ رسائل الكندي ، تحقيق عبد الهادي ابو ريدة ، القاهرة ١٩٥٠ .

الجاحظ (ابو عثمان عمرو بن بحر ـ ٢٥٥ هـ .) :
ـ البيان والتبيين (١ ـ ٤) ، تحقيق عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٦١ .

ـ الحيوان (١ ـ ٧) ، تحقيق عبد السلام هارون ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٣٨ ـ ١٩٤٥ .
ـ رسائل الجاحظ (١ ـ ٢) ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥ .
البخاري (ابو عبد الله محمد بن اسماعيل ـ ٢٥٦ هـ .) :
ـ الجامع الصحيح ، القاهرة ١٣٢٧ هـ. وطبعة دار الشعب ، ضمن سلسلة كتاب الشعب (٩ اجزاء) ، دون تاريخ .
مسلم (ابو الحسين بن اسماعيل ـ ٢٦١ هـ.) :
ـ الصحيح ، القاهرة ١٣٣٤ هـ.
ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم ـ ٢٧٦ هـ.) :
ـ الامامة والسياسة (١ ـ ٢) ، الطبعة الثانية ، مطبعة الحلبي، القاهرة ١٩٥٧ .
ـ الشعر والشعراء (١ ـ ٢) ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٦٩ .
ـ عيون الاخبار (١ ـ ٤) ، المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة ١٩٦٣ .
ـ تأويل مشكل القرآن ، تحقيق السيد احمد صقر ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٥٤ .
البلاذري (ابو جعفر احمد ـ ٢٧٩ هـ.) :
ـ فتوح البلدان ، القاهرة ١٩٣٢ .
الدينوري (ابو حنيفة احمد بن داود ـ ٢٨٢ هـ.) :
ـ الاخبا رالطوال ، وزارة الثقافة بمصر ، ١٩٦٠ .
اليعقوبي (احمد بن ابي يعقوب ـ ٢٨٤ هـ.) :
ـ التاريخ ، النجف ١٣٥٨ هـ.

الحكيم الترمذي (ابو عبدالله محمد بن علي بن الحسن ـ ٢٨٥ او ٣٢٠ هـ):
ـ كتاب ختم الاولياء ، تحقيق عثمان اسماعيل يحيي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٥ .
المبرد (ابو العباس محمد بن يزيد ـ ٢٨٦ هـ.) :
ـ الكامل (١ ـ ٤) ، دار نهضة مصر ، القاهرة ١٩٥٦ .
ـ الفاضل ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٥٦ .
الاشنانداني (ابو عثمان سعيد بن هارون ـ ٢٨٨ هـ.) :

ـ معاني الشعر ، تحقيق عز الدين التنوخي ، دمشق ١٩٦٩ .
ثعلب (ابو العباس احمد بن يحيي ـ ٢٩١ هـ .) :
ـ قواعد الشعر ، تحقيق رمضان عبد التواب ، القاهرة ١٩٦٦ .
ـ مجالس ثعلب (١ ـ ٢) ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار المعارف بمصر القاهرة ١٩٦٠ .
ابن الجراح (ابو عبد الله محمد بن داود ـ ٢٩٦ هـ .) :
ـ الورقة ، تحقيق عبد الوهاب عزام وعبد الستار فراج ، الطبعة الثانية ، دار المعارف بمصر ، (بدون تاريخ) .
ابن المعتز (ابو العباس عبدالله ـ ٢٩٦ هـ .) :
ـ طبقات الشعراء ، تحقيق عبد الستار فراج ، القاهرة ١٩٥٦ .
ـ البديع ، تحقيق ا. كراتشكوفسكي ، لندن ١٩٣٥ .
النوبختي (ابو محمد الحسن بن موسى ـ اواخر القرن الثالث الهجري) :
ـ فرق الشيعة ، تحقيق هـ. ريتر ، اسطنبول ١٩٣١ .
الحلاج (الحسين بن منصور ـ ٣٠٩ هـ .) :
ـ الطواسين ، تحقيق لويس ماسينيون ، باريس ١٩١٣ .
الطبري (ابو جعفر محمد بن جرير ـ ٣١٠ هـ) :
ـ تاريخ الامم والملوك (١ ـ ١٠) ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٧ ـ ١٩٦٩ .
ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١ ـ ٣٠) ، الطبعة الثانية ، مطبعة البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٥٤ .
الرازي (ابو بكر محمد بن زكريا ـ ٣١١ هـ .) :
ـ رسائل فلسفية ، تحقيق باول كراوس ، القاهرة ١٩٣٩ .
ابن طباطبا (محمد بن احمد العلوي ـ ٣٢٢ هـ .) :
ـ عيار الشعر ، تحقيق الحاجري وسلام ، القاهرة ١٩٥٦ .
ابن ابي عون (ـ ٣٢٢ هـ .) :
ـ كتاب التشبيهات ، تحقيق محمد عبد المعيدخان ، كمبردج ١٩٥٠ .
ابن عبد ربه (ابو عمر احمد ـ ٣٢٨ هـ) :
ـ العقد الفريد ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٠ .
ابن زينب (محمد بن ابراهيم ، الكاتب النعماني ـ ٣٢٩ هـ) :
ـ الغيبة ، طبعة قم ، بايران ، ١٣٤٧ هـ.

ابو الحسن الاشعري (علي بن اسماعيل ـ ٣٢٤ او ٣٣٠ هـ .) :
ـ مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين (١ ـ ٢) ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٠ .
ـ الابانة في اصول الديانة ، ادارة الطباعة المنيرية (بدون تاريخ) .
ـ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق الاب ريتشارد مكارثي اليسوعي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٣ .
الكليني (محمد بن يعقوب ـ ٣٢٩ هـ .) :
ـ اصول الكافي ، طهران ١٢٧٨ هـ .
الجهشياري (ابو عبدالله محمد بن عبدوس ـ ٣٣١ هـ .) :
ـ الوزراء والكتاب ، تحقيق السقا والابياري وشلبي ، القاهرة ١٩٣٨ .
الماتريدي (ابو منصور محمد ـ ٣٣٣ هـ .) :
ـ كتاب التوحيد ، تحقيق فتح الله خليف ، دار المشرق ، بيروت ١٩٧٠ .
مهلهل بن يموت بن المزرع (ـ ٣٣٤ هـ .) :
ـ سرقات ابي نواس ، تحقيق محمد مصطفى هدارة ، القاهرة ١٩٥٧ .
الصولي (ابو بكر محمد بن يحيي ـ ٣٣٥ هـ .) :
ـ اخبار ابي تمام ، القاهرة ١٩٣٧ .
ـ الاوراق (اخبار الشعراء ، أشعار اولاد الخلفاء) مطبعة الصاوي ، القاهرة ١٩٣٤ ، و ١٩٣٦ .
ـ ادب الكتاب ، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٤١ هـ .
قدامة بن جعفر (ـ ٣٢٦ او ٣٣٧ هـ .) :
ـ نقد الشعر ، تحقيق كمال مصطفى ، الخانجي ـ المثنى ـ القاهرة ١٩٦٣ .
ـ نقد النثر ، تحقيق طه حسين والعبادي ، دار الكتب ، القاهرة ١٩٣٣ .
الفارابي (ابو نصر ـ ٣٣٩ هـ .) :
ـ احصاء العلوم ، تحقيق عثمان امين ، القاهرة ١٩٤٩ .
ـ كتاب الحروف ، تحقيق محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ١٩٧٠ .

ـ كتاب الشعر ، تحقيق محسن مهدي، (مجلة شعر، عدد ١٢ ، بيروت ١٩٥٩) .
ـ رسالة في قوانين صناعة الشعراء ، تحقيق عبد الرحمن بدوي (ضمن كتاب فن الشعر ، ص ١٤٩ ـ ١٥٨) القاهرة ١٩٥٣ .
المسعودي (ابو الحسن علي بن الحسين ـ ٣٤٦ هـ .) :
ـ التنبيه والاشراف ، ليدن ١٨٩٣ .
ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر ، المكتب التجارية الكبرى ، القاهرة ١٩٥٨ .
النفري (محمد بن عبد الجبار ـ ٣٥٤ هـ .) :
ـ المواقف والمخاطبات ، القاهرة ١٩٣٤ .
القالي (ابو علي اسماعيل ـ ٣٥٦ هـ .) :
ـ الامالي والنوادر ، دار الكتب ، القاهرة .
ابو الفرج الاصبهاني (علي بن الحسين ـ ٣٥٦ هـ .) :
ـ الاغاني ، طبعات : دار الكتب وساسي (القاهرة) ، دار الثقافة بيروت .
السيرافي (ابو سعيد الحسن بن عبد الله ـ ٣٦٨ هـ .) :
ـ اخبار النحويين البصريين ، تحقيق فريتس كرنكو ، ١٩٣٦ .
الآمدي (ابو القاسم الحسن بن بشر ـ ٣٧٠ هـ .) :
ـ الموازنة بين شعر ابي تمام والبحتري ، تحقيق السيد صقر ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦١ ـ ١٩٦٥ .
الملطي (ابو الحسين محمد بن احمد ـ ٣٧٧ هـ .) :
ـ التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ، القاهرة ١٩٤٩ .
السراج (ابو نصر الطوسي ـ ٣٧٨ هـ .) :
ـ اللمع ، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٦٠ .
الكلاباذي (ابو بكر محمد بن اسحاق ـ ٣٨٠ هـ .) :
ـ التعرف لمذهب اهل التصوف ، القاهرة ١٩٣٣ .
ابو بكر الخوارزمي (محمد بن العباس ـ ٣٨٣ هـ .) :
ـ الرسائل ، القاهرة ١٣١٢ هـ .
القاضي التنوخي (ابو علي الحسن بن علي ـ ٣٨٤ هـ .) :
ـ نشوار المحاضرة واخبار المذاكرة (١ ـ ٢) ، تحقيق عبود الشالجي ، بيروت ، ١٩٧١ .

المرزباني (ابو عبيد الله محمد بن عمران ــ ٣٨٤ هـ .) :
ــ الموشح ، تحقيق علي محمد البجاوي ، دار نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٥ .
ــ معجم الشعراء ، القاهرة ١٣٥٤ هـ.
الشابشتي (ابو الحسن علي بن محمد ــ ٣٨٨ هـ .) :
ــ الديارات ، تحقيق كوركيس عواد ، مطبعة المعارف ، بغداد ١٩٦٦ .
ابن النديم (ابو الفرج محمد بن اسحاق ــ ٣٨٥ هـ .) :
ــ الفهرست ، المطبعة الرحمانية ، القاهرة ١٩٤٨ .
الرماني (ابو الحسن علي بن عيسى ــ ٣٨٦ هـ .) :
ــ النكت في اعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن) تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ، دار المعارف بمصر (بدون تاريخ) .
الحاتمي (محمد بن الحسن ــ ٣٨٨ هـ .) :
ــ الرسالة الحاتمية ، تحقيق فؤاد آفرام البستاني ، بيروت ١٩٣١ .
ــ الرسالة الموضحة ، تحقيق محمد يوسف نجم ، دار صادر ، بيروت ١٩٦٥ .
الخطابي (ابو سليمان حمد بن محمد ــ ٣٨٨ هـ .) :
ــ معالم السنن (شرح سنن ابي داود) ، تحقيق محمد راغب الطباخ ، حلب ١٩٣٢ ــ ١٩٣٤ .
ــ بيان اعجاز القرآن ، ضمن : ثلاث رسائل في اعجاز القرآن ، دار المعارف بمصر ، سلسلة : ذخائر العرب (بدون تاريخ) .
ابو طالب المكي (محمد بن علي ــ ٣٨٠ أو ٣٩٠ هـ .) :
ــ قوت القلوب ، القاهرة ١٩٣٣ .
الخالديان (ابو بكر محمد ــ ٣٨٠ هـ. ابو عثمان سعيد ــ ٣٩١ هـ .) :
ــ الاشباه والنظائر (١ ــ ٢) ، تحقيق السيد محمد يوسف ، القاهرة ١٩٥٨ ــ ١٩٦٥ .
ابن جني (ابو الفتح عثمان ــ ٣٩٢ هـ .) :
ــ الخصائص ، دار الكتب ، القاهرة .
الجرجاني (القاضي علي بن عبد العزيز ــ ٣٩٢ هـ .) :

ــ الوساطة بين المتنبي وخصومه ، تحقيق ابي الفضل والبجاوي، القاهرة ١٩٥١ .
ابو هلال العسكري (الحسن بن عبد الله بن سهل ــ ٣٩٥ هـ.) :
ــ كتاب الصناعتين : الكتابة والشعر ، تحقيق البجاوي وابي الفضل ابراهيم ، مطبعة البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٧١ .
المجريطي (مسلمة بن قاسم الاندلسي ــ ٣٩٥ هـ.) :
ــ غاية الحكيم ، تحقيق هلموت ريتر ، المانيا ١٩٣٣ .
ابن فارس (ابو الحسين احمد ــ ٣٩٥ هـ.) :
ــ الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق مصطفى الشويمي ، مؤسسة بدران ، بيروت ١٩٦٤ .
سعد بن عبد الله الاشعري (القرن الرابع الهجري) :
ــ المقالات والفرق ، طهران ١٩٦٣ .
احمد بن ابراهيم النيسابوري (القرن الرابع الهجري) :
ــ استتار الامام ، مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية، مجلد ٤ ، جزء ٢ ، كانون الاول ١٩٣٦ .
الباقلاني (ابو بكر محمد بن الطيب ــ ٤٠٣ هـ.) :
ــ كتاب التمهيد ، تحقيق الاب ريتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية ، بيروت ١٩٥٧ .
ــ اعجاز القرآن ، تحقيق السيد احمد صقر ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٣ .
المرزوقي (ابو علي احمد بن محمد ــ ٤٢١ هـ.) :
ــ شرح ديوان الحماسة ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥١ .
البغدادي (ابو منصور عبد القاهر ــ ٤٢٩ هـ.) :
ــ الفرق بين الفرق ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، لجنة نشر الثقافة الاسلامية ، القاهرة ١٩٤٨ .
ــ الملل والنحل ، تحقيق البير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت ١٩٧٠ .
الثعالبي (ابو منصور عبد الملك بن محمد ــ ٤٣٠ هـ.) :
ــ خاص الخاص ، بيروت ١٩٦٦ .
ــ ثمار القلوب في المضاف والمنسوب ، دار نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٥ .

ابو نعيم الاصفهاني (احمد بن عبد الله ــ ٤٣٠ هـ .) :
ــ حلية الاولياء وطبقات الاصفياء ، القاهرة ١٩٣٢ .
الحصري (ابو اسحاق ابراهيم بن علي ــ ٤٣٥ هـ .) :
ــ زهر الآداب وثمر الالباب ، المكتبة التجارية ، القاهرة ١٩٥٣ .
البيروني (ابو الريحان محمد بن احمد ــ ٤٤٠ هـ .) :
ــ الآثار الباقية عن الامم الخالية ، طبعة ليبزغ ، ١٩٢٣ .
ابن حزم (ابو محمد علي بن سعيد ــ ٤٥٦ هـ .) :
ــ الفصل في الملل والاهواء والنحل (١ ــ ٥) ، مكتبة المثنى ، بغداد ، (بدون تاريخ) .

الديلمي (ابوالحسن علي بن محمد ــ مات في اوائل القرن الخامس الهجري):
ــ عطف الالف المألوف على اللام المعطوف ، تحقيق ج.ك. فاديه ، المجمع العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ، القاهرة ١٩٦٢ .

السلمي (ابو عبد الرحمن محمد ــ ٤١٢ هـ .) :
ــ طبقات الصوفية ، جامعة الازهر ، القاهرة ١٩٥٣ .
ــ الملامية (ضمن كتاب : الملامتية والصوفية واهل الفتوة لأبي العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٤٥) .
الشيخ المفيد (محمد بن النعمان ــ ٤١٣ هـ .) :
ــ اوائل المقالات ، تبريز ١٣٦٤ هـ.
ــ الفصول العشرة في الغيبة ، النجف ١٩٥١ .

عبد الجبار (القاضي ابو الحسن ــ ٤١٥ هـ .) :
ــ المغني في ابواب التوحيد والعدل ، الجزء الثاني عشر : النظر والمعارف ، تحقيق ابراهيم مدكور ، المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة (بدون تاريخ) .
ابن سينا (ابو علي الحسين بن عبد الله ــ ٤٢٨ هـ .) :
ــ الشعر ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، الدار المصرية ، القاهرة ١٩٦٦ .
الشريف المرتضى (علي بن الحسين الموسوي ــ ٤٣٦ هـ .) :
ــ الامالي ، تحقيق محمد ابي الفضل ابراهيم ، القاهرة ١٩٥٤ .
ــ طيف الخيال ، تحقيق حسن الصيرفي ، القاهرة ٩١٦٢ .
الطوسي (ابو جعفر محمد بن الحسن ــ ٤٦٠ هـ .) :
ــ الغيبة ، تبريز (ايران ١٣٢٣ هـ .) .

الخطيب البغدادي (ابو منصور عبد القاهر ــ ٤٦٣ هـ .) :
ــ تاريخ بغداد ، القاهرة ١٩٣١ .
ابن رشيق (ابو علي الحسن ــ ٤٥٦ او ٤٦٣ هـ .) :
ــ العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده (١ ــ ٢) ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، الطبعة الرابعة ، دار الجيل، بيروت ١٩٧٢ .
القشيري (ابو القاسم عبد الكريم ــ ٤٦٥ هـ .) :
ــ الرسالة القشيرية (١ ــ ٢) ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٦٦ .
ــ التحبير في التذكير ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٨ .
ــ كتاب المعراج ، القاهرة ١٩٦٤ .
ابن سنان الخفاجي (ابو محمد عبد الله بن محمد ــ ٤٦٦ هـ .) :
ــ سر الفصاحة، تحقيق عبد المتعال الصعيدي، القاهرة ١٩٥٣ .
الاسفراييني (ابو المظفر عماد الدين ــ ٤٧١ هـ .) :
ــ التبصير في الدين ، مطبعة الانوار ، القاهرة ١٩٤٠ .
الجرجاني (ابو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن ــ ٤٧١ هـ .) :
ــ اسرار البلاغة ، تحقيق هـ. ريتر ، اسطنبول ١٩٥٤ .
ــ دلائل الاعجاز ، طبعة السعادة بمصر ، (دون تاريخ) .
الجويني (امام الحرمين ، ابو المعالي عبد الملك ــ ٤٧٨ هـ .) :
ــ الشامل في اصول الدين، منشأة المعارف، الاسكندرية ١٩٦٩ .
الغزالي (محمد بن محمد ــ ٥٠٥ هـ .) :
ــ احياء علوم الدين (١ ــ ١٦) ، سلسلة كتاب الشعب ، دار الشعب ، القاهرة (بدون تاريخ) .
ــ فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، تحقيق سليمان دنيا ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٦١ .
ــ روضة الطالبين وعمدة السالكين ، المكتب التجاري ، بيروت (بدون تاريخ) .
ــ الاقتصاد في الاعتقاد ، دار الامانة ، بيروت ١٩٦٩ .
ــ مشكاة الانوار ، الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٤ .
ــ فضائح الباطنية ، تحقيق جولد تسيهر ، ليدن ١٩١٦ .
المقدسي (مطهر بن طاهر ــ ٥٠٧ هـ .) :

ـ البدء والتاريخ (١ ـ ٦) ، باريس ١٨٩٩ .
الزمخشري (ابو القاسم جاد الله محمود ـ ٥٣٨ هـ .) :
ـ الكشاف ، القاهرة ١٣٤٣ هـ.
الكلاعي (ابو القاسم محمد ـ ٥٤٣ هـ .) :
ـ احكام صنعة الكلام ، تحقيق محمد رضوان الداية ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٦٦ .
الشهرستاني (ابو الفتح محمد بن عبد الكريم ـ ٥٤٨ هـ .) :
ـ الملل والنحل (بهامش الفصل لابن حزم) ، مكتبة المثنى ببغداد ، (دون تاريخ) .
ابن عساكر (ابو القاسم علي بن الحسن ـ ٥٧١ هـ .) :
ـ تبيين كذب المفتري فيما نسب الى ابي الحسن الاشعري ، دمشق ١٣٤٧ هـ.
ابن الجوزي (جمال الدين ابو الفرج عبد الرحمن ـ ٥٩٧ هـ .) :
ـ نقد العلم والعلماء او تلبيس ابليس ، ادارة الطباعة المنيرية ، القاهرة (بدون تاريخ) .
ـ صفة الصفوة ، حيدر آباد ١٣٥٥ هـ.
الرازي (فخر الدين ـ ٦٠٦ هـ .) :
ـ الاربعين في اصول الدين ، حيدر آباد ١٣٥٣ هـ.
ـ محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٢٣ هـ.
ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، القاهرة ١٣٥٦ هـ .
البوني (احمد بن علي المغربي ـ ٦٢٢ هـ .) :
ـ شمس المعارف الكبرى ، القاهرة ١٣١٨ هـ.
ابن الاثير (عز الدين ابو الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم ـ ٦٣٠ هـ .):
ـ الكامل في التاريخ (١ ـ ٩) ، دار الكتاب العربي ، بيروت ١٩٦٧ .
ابن الاثير (ضياء الدين ابوالفتح نصرالله بن ابي الكرم محمد ـ ٦٣٧ هـ .) :
ـ المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر (١ ـ ٤) ، تحقيق احمد الحوفي وبدوي طبانه ، مطبعة نهضة مصر ، القاهرة ١٩٥٩ .
ابن عربي (محيي الدين محمد بن علي ـ ٦٣٨ هـ .) :
ـ انشاء الدوائر ، ليدن ١٣٣٦ هـ.

ــ التدبيرات الالهية في اصلاح المملكة الانسانية ، الهند ١٣١٥ هـ.
ــ الرسائل ، حيدر آباد ، ١٩٤٨ .
ــ عقلة المستوفز ، ليدن ١٣٣٦ هـ.
ــ عنقاء مغرب في ختم الاولياء وشمس المغرب ، القاهرة ١٩٥٤ .
ــ الفتوحات المكية (١ ــ ٤) ، مطبعة صادر ، بيروت (بدون تاريخ) .
ــ فصوص الحكم ، تحقيق ابي العلا عفيفي ، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٤٦ .

ابن ابي الحديد (عز الدين عبد الحميد ــ ٦٥٥ هـ.) :
ــ شرح نهج البلاغة ، تحقيق محمد ابي الفضل ابراهيم ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ١٩٥٩ .

الكنجي (ابو عبدالله محمد بن يوسف ــ ٦٥٨ هـ.) :
ــ البيان في اخبار صاحب الزمان ، تبريز ١٣٢٤ هـ.

رضي الدين بن طاوس (ابو القاسم علي بن موسى ــ ٦٦٤ هـ.) :
ــ الزام النواصب ، بامامة علي بن ابي طالب ، لاهور ــ الهند ، ١٣٠٢ هـ.
ــ الملاحم والفتن في ظهور الغائب المنتظر ، النجف ١٩٦٣ .

ابن خلكان (ابو العباس شمس الدين احمد ــ ٦٨١ هـ.) :
ــ وفيات الاعيان (١ ــ ٦) ، تحقيق احسان عباس، دار الثقافة، بيروت (بدون تاريخ) .

ابن منظور (جمال الدين محمد ــ ٧١١ هـ.) :
ــ اخبار ابي نواس ، الجزء الاول ، مطبعة الاعتماد ، القاهرة ١٩٢٤ .
ــ اخبار ابي نواس ، الجزء الثاني ، مطبعة المعارف ، بغداد ١٩٥٢ .
ــ لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ١٩٥٥ .

ابن تيمية (ابو العباس تقي الدين احمد ــ ٧٢٨ هـ.) :
ــ منهاج السنة النبوية (١ ــ ٢) ، تحقيق محمد رشاد سالم ، مكتبة خياط ، بيروت (بدون تاريخ) .
ــ معارج الوصول ، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٨٧ هـ.
ــ الرسالة التدمرية ، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٨٧ هـ.

ـ العبودية ، المكتب الاسلامي ، دمشق ١٩٦٢ .
ـ درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق محمد رشاد سالم ، الجزء الاول ، القسم الاول ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ١٩٧١ .

النويري (شهاب الدين احمد ـ ٧٣٢ هـ .) :
ـ نهاية الارب في فنون الادب ، دار الكتب ، القاهرة ١٩٢٩ .

الذهبي (شمس الدين محمد بن احمد ـ ٧٤٨ هـ .) :
ـ تذكرة الحفاظ ، حيدر آباد ١٩٥٥ .
ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، القاهرة ١٣٢٥ هـ.
ـ دول الاسلام ، حيدر آباد ١٣٦٤ هـ.
ـ سير الاعلام النبلاء ، القاهرة ١٩٦٢ .

ابن نباتة (محمد بن محمد ـ ٧٦٨ هـ) :
ـ سرح العيون : شرح رسالة ابن زيدون ، القاهرة ١٣٢١ هـ.

ابن كثير (عماد الدين ابو الفداء اسماعيل ـ ٧٧٤ هـ.) :
ـ البداية والنهاية ، مطبعة السعادة بمصر ، ١٣٥٨ هـ.

الواسطي (عبد الرحمن بن عبد المحسن ـ ٧٧٤ هـ.) :
ـ ترياق المحبين في طبقات فرقة المشايخ والعارفين ، القاهرة ١٣٠٥ هـ.

عبد الكريم الجيلي (ـ ٨٠٥ هـ.) :
ـ الانسان الكامل في معرفة الاواخر والاوائل، القاهرة ١٢٩٣ هـ.

ابن خلدون (ابو يزيد عبد الرحمن ـ ٨٠٨ هـ) :
ـ المقدمة ، دار احياء التراث العربي ، بيروت (بدون تاريخ) .

الفيروزابادي (مجد الدين محمد بن يعقوب ـ ٨١٧ هـ.) :
ـ البلغة في تاريخ ائمة اللغة ، تحقيق محمد المصري ، دمشق ١٩٧٢ .

ابن المرتضى (احمد بن يحيي ـ ٨٤٠ هـ.) :
ـ طبقات المعتزلة ، بيروت ١٩٦١ .

المقريزي (تقي الدين احمد بن علي ـ ٨٤٥ هـ) :
ـ الخطط والآثار ، القاهرة ١٢٧٠ هـ.
ـ النزاع والتخاصم بين أمية وهاشم ، القاهرة ١٩٣٧ .

ابن حجر العسقلاني (شهاب الدين احمد ـ ٨٥٢ هـ.) :
ـ الاصابة في تمييز الصحابة ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ١٩٣٩ .

ـ لسان الميزان ، حيدر آباد ١٣٣١ هـ.
ـ تهذيب التهذيب ، مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند ١٣٢٥ هـ.

السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن ـ ٩١١ هـ.) :
ـ الاتقان في علوم القرآن ، القاهرة ١٩٤١ .
ـ المزهر في علوم اللغة ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٢٥ هـ.
ـ تاريخ الخلفاء ، دمشق ١٣٥١ هـ.
ـ الوسائل الى مسامرة الاوائل ، بغداد ١٩٥٠ .
ـ الاقتراح في اصول النحو ، حيدر آباد ١٣١٠ هـ.

الشعراني (ابو المواهب عبد الوهاب بن احمد ـ ٩٧٣ هـ.) :
ـ الطبقات الكبرى ، مكتبة محمد علي صبيح بالقاهرة (بدون تاريخ) .
ـ لواقح الانوار في طبقات الاخيار ، بولاق (مصر) ١٢٧٦ هـ.

حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله ـ ١٠٦٧ هـ.) :
ـ كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون، اسطنبول ١٣٦٢ هـ.

الخفاجي (شهاب الدين احمد بن محمد ـ ١٠٦٩ هـ.) :
ـ شفاء الغليل فيما في العربية من الدخيل ، القاهرة ١٩٥٢ .

البغدادي (عبد القادر بن عمر ـ ١٠٩٣ هـ) :
ـ خزانة الادب ولب لباب لسان العرب (١ ـ ٤) ، مكتبة المثني ببغداد (دون تاريخ) .

المجلسي (محمد باقر بن محمد تقي ـ ١١١٠ هـ.) :
ـ بحار الانوار ، الجامع لدرر اخبار الائمة الاطهار ، طهران ١٨٨٤ ـ ١٨٨٥ .

التهانوي (محمد علي بن علي ـ بعد ١١٥٨ هـ.) :
ـ كشاف اصطلاحات الفنون (١ ـ ٦) ، مطبعة خياط ، بيروت (بدون تاريخ) .

٢ ـ الكتب العربية الحديثة (١) :

ابو ريدة ، محمد عبد الهادي :

ـ ابراهيم بن سيار النظام ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٦ .

ابو زهرة ، محمد :

ـ تاريخ المذاهب الاسلامية (١ ـ ٢) ، دار الفكر العربي ، القاهرة (بدون تاريخ) .
ـ مالك ، مطبعة الاعتماد ، القاهرة ١٣٦٥ هـ .
ـ الشافعي ، مطبعة العلوم ، القاهرة ١٣٦٤ هـ .
ـ ابن حنبل ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٣٣٧ هـ .

الاسد ، ناصر الدين :

ـ مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٦٦ .
ـ القيان والغناء في العصر الجاهلي ، دار المعارف بمصر ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

امين ، احمد :

ـ فجر الاسلام ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٥ .
ـ ضحى الاسلام (١ ـ ٣) ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٢ ، ١٩٣٨ ، ١٩٤٩ (على التوالي) .

انيس ، ابراهيم :

ـ موسيقى الشعر ، مكتبة الانجلو المصرية ، ط ٣ ، القاهرة ١٩٦٥ .

---

(١) بحسب التسلسل الابجدي لأسماء المؤلفين .

ـ من اسرار اللغة ، مكتبة الانجلـو المصرية ، ط ٤ ، القـاهرة ١٩٧٢ .

بدوي ، عبد الرحمن :
ـ شهيدة العشق الالهي ، رابعة العدوية ، مكتبة النهضةالمصرية، القاهرة ، ١٩٤٨ .
ـ من تاريخ الالحاد في الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٥ .
ـ شطحات الصوفية ، الجزء الاول ، ابو يزيد البسطامي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٩ .
ـ الاصول اليونانية للنظريات السياسيـة في الاسلام ، مكتبـة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٤ .
ـ افلوطين عند العرب ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٥ .
ـ الافلاطونية المحدثة عند العرب ، مكتبة النهضـة المصريـة ، القاهرة ١٩٥٥ .
بكار ، يوسف حسين :
ـ اتجاهات الغزل في القرن الثاني الهجري ، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٧١ .
بليع ، عبد الحكيم :
ـ ادب المعتزلة ، مكتبة نهضة مصر بالفجالة ، القاهرة ١٩٠٩ .
البهبيتي ، نجيب محمد :
ـ تاريخ الشعر العربي ، مكتبة الخانجي ـ دار الكتاب العربي ، ط ٣ ، القاهرة ١٩٦٧ .
ـ ابو تمام الطائي ، حياته وحياة شعره ، دار الكتب المصريـة ، القاهرة ١٩٤٥ .

جبور ، جبرائيل :
ـ حب عمر بن ابي ربيعة وشعره ، دار العلام للملايين ، بيروت ١٩٧١ .
ـ عمر بن ابي ربيعة ، ج ١ ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٣٥ .

ـ عمر بن أبي ربيعة ، ج ٢ ، المطبعة الاميركانية ، بيروت ١٩٣٩ .

الجبوري ، يحيى :

ـ الاسلام والشعر ، مكتبة النهضة ، بغداد ١٩٦٤ .

ـ شعر المخضرمين واثر الاسلام فيه ، مطبعة الارشاد ، بغداد ١٩٦٤ .

الجندي ، درويش :

ـ الرمزية في الادب العربي ، مكتبة نهضة مصر، القاهرة ١٩٥٨ .

الحاجري ، طه :

ـ الجاحظ حياته وآثاره ، دار المعارف بمصر ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٦١ .

حسب الله ، علي :

ـ اصول التشريع الاسلامي ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧١ .

حجاب ، محمد نبيه :

ـ مظاهر الشعوبية في الادب العربي ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦١ .

حسن ، عباس :

ـ اللغة والنحو بين القديم والحديث ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٦ .

حسن ، ناجي :

ـ ثورة زيد بن علي ، مكتبة النهضة ـ بغداد ، ١٩٦٦ .

حسين ، طه :

ـ في الادب الجاهلي ، دار المعارف بمصر ، ط ١٠ ، القاهرة ١٩٦٩ .

حسين ، عبد الحميد :

ـ الاصول الفنية للادب ، مكتبة الانجلو المصرية ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٦٤ .

حلمي ، محمد مصطفى :

ـ الحياة الروحية في الاسلام ، منشورات الجمعية الفلسفية ، القاهرة ١٩٤٦ .

الحوفي ، احمد محمد :

ــ الحياة العربية من الشعر الجاهلي ، مكتبة نهضة مصر ، ط ٤ ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

ــ المراة في الشعر الجاهلي ، دار الفكر العربي ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

ــ ادب السياسة في العصر الاموي ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٠ .

الخطيب ، محمد عجاج :

ــ السنة قبل التدوين ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٦٣ .

خلاف ، عبد الوهاب :

ــ علم اصول الفقه ، مطبعة نهضة مصر ، القاهرة ١٣٦٥ هـ .

خليف ، يوسف :

ــ الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٩ .

ــ ذو الرمة شاعر الحب والصحراء ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧٠ .

ــ حياة الشعر في الكوفة ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٨ .

الدش ، محمد محمود :

ــ ابو العتاهية ، حياته وشعره ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٨ .

الدواليبي ، معروف :

ــ المدخل الى علم اصول الفقه ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ١٩٦٥ .

الدوري ، عبد العزيز :

ــ مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٩ .

الريس ، محمد ضياء الدين :
ـ النظريات السياسية الاسلامية ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٧ .

رضوان ، محمد مصطفى :
ـ العلامة اللغوي ابن فارس الرازي ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧١ .

الربداوي ، محمود :
ـ الحركة النقدية حول مذهب أبي تمام ـ ١ ـ دار الفكر ، بيروت ١٩٦٧

الزرقا ، مصطفى :
ـ الحقوق المدنية في البلاد السورية ، الطبعة الثالثة ، دمشق ١٣٦٧ هـ.

زكي ، احمد كمال :
ـ الحياة الادبية في البصرة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧١ .

السباعي ، مصطفى :
ـ السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي ، دار العربية ، القاهرة ١٣٨ هـ .

سيد الاهل ، عبد العزيز :
ـ شيخ الامة احمد بن حنبل ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٢ .

سلوم ، داود :
ـ النقد العربي القديم ، مكتبة الاندلس ، بغداد ١٩٧٠ .

سلام ، محمد زغلول :
ـ اثر القرآن في تطور النقد العربي ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦١ .

الشايب ، احمد :
ـ تاريخ الشعر السياسي ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ٤ ،

القاهرة ١٩٦٦ .

ـ اصول النقد الادبي ، مكتبة النهضة المصرية ط ٧ ، القاهرة ١٩٦٤ .

شحاته ، عبدالله محمود :

ـ تاريخ القرآن والتفسير ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ .

شلحت ، فيكتور :

ـ النزعة الكلامية في اسلوب الجاحظ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ٩١٦٣ .

شريف ، محمد بديع :

ـ الصراع بين الموالي والعرب ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٥٤ .

الشلقاني ، عبد الحميد :

ـ رواية اللغة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٧١ .

الشيبي ، كامل مصطفى :

ـ الصلة بين التصوف والتشيع ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٩ .

شعيب ، محمد عبد الرحمن :

ـ المتنبي بين ناقدبه ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٤ .

الصالح ، صبحي :

ـ علوم الحديث ومصطلحه ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧١ .

ـ مباحث في علوم القرآن ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٧٩٢ .

صبحي ، احمد محمود :

ـ الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٩ .

ـ نظرية الامامة لدى الشيعة الاثني عشرية ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٩ .

ضيف ، شوقي :
ــ العصر الجاهلي ، دار المعارف بمصر ، ط ٤ (بدون تاريخ) .
ــ العصر الاسلامي ، دار المعارف بمصر ، ط ٤ (بدون تاريخ) .
ــ الفن ومذاهبه في النثر العربي ، دار المعارف بمصر ، ط ٦ ، القاهرة ١٩٧١ .
ــ البلاغة تطور وتاريخ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٥ .
ــ العصر العباسي الاول ، دار المعارف بمصر ، ط ٣ (بدون تاريخ) .
ــ التطور والتجديد في الشعر الاموي ، دار المعارف بمصر ، ط ٣، (بدون تاريخ) .

طبانة ، بدوي :
ــ السرقات الادبية ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ .

العبادي ، عبد الحميد :
ــ الاسلام والمشكلة العنصرية ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٩ .
عباس ، احسان :
ــ شعر الخوارج ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٢٣ .
ــ تاريخ النقد الادبي عند العرب ، دار الامانة ، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٧١ .

عبد الرحمن ، عائشة :
ــ الاعجاز البياني للقرآن ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧١ .
عبد السميع ، لطفي :
ــ الشعر واللغة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ .
ــ التركيب اللغوي للادب ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٠ .

عبد الرزاق ، مصطفى :
ــ تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ٣ ، القاهرة ١٩٦٦ .
عبد العال ، محمد جابر :
ــ حركات الشيعة المتطرفين ، مكتبة السنة المحمدية ، القاهرة ١٩٥٤ .

عبد القادر ، علي حسن :
ـ نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٦٥ .
عبد الواحد ، مصطفى :
ـ دراسة الحب في الادب العربي (١ ـ ٢) ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧٢ .
عتيق ، عبد العزيز :
ـ ابن ابي عتيق ناقد الحجاز ، جامعة بيروت العربية ، ١٩٧٢ .
العقاد ، عباس محمود :
ـ ابو نواس ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٧ .
العلي ، صالح احمد :
ـ التنظيمات الاجتماعية الاقتصادية في البصرة ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٩ .
عطوان ، حسين :
ـ الشعراء الصعاليك في العصر الاموي ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧٠ .
ـ الشعراء الصعاليك في العصر العباسي الاول ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٢ .
ـ مقدمة القصيدة العربية في الشعر الجاهلي ، دار المعارف بمصر القاهرة ١٩٧٠ .
عمارة ، محمد :
ـ المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٧٢ .
عمر فاروق :
ـ طبيعة الدعوة العباسية ، دار الارشاد ، بيروت ١٩٧٠ .
عياد ، محمد :
ـ موسيقى الشعر العربي ، دار المعرفة ، القاهرة ١٩٦٨ .

فياض ، عبدالله :
ـ تاريخ الامامية واسلافهم من الشيعة ، مطبعة اسعد ، بغداد ١٩٧٠ .

فيصل ، شكري :
ـ تطور الغزل بين الجاهلية والاسلام ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٩ .
ـ المجتمعات الاسلامية في القرن الاول، دار العلم للملايين، ١٩٦٦ .

قاسم ، عون الشريف :
ـ شعر البصرة في العصر الاموي ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٧٢ .
القاضي ، النعمان عبد المتعال :
ـ شعر الفتوح الاسلامية ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٥ .
ـ الفرق الاسلامية في الشعر الاموي ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

القلماوي ، سهير :
ـ ادب الخوارج في العصر الاموي ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٥ .
القيسي ، نوري :
ـ الطبيعة في الشعر الجاهلي ، دار الارشاد ، بيروت ١٩٧٠ .

المجذوب ، عبدالله الطيب :
ـ المرشد الى فهم اشعار العرب وصناعتها (١ ـ ٢) ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٥ .
محمود ، عبد القادر :
ـ الفلسفة الصوفية في الاسلام ، دار الفكر العربي، القاهرة١٩٦٧ .
مدكور ، ابراهيم :
ـ في الفلسفة الاسلامية ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٨ .
المخزومي ، مهدي :
ـ الخليل بن احمد الفراهيدي ، مطبعة الزهراء ، بغداد ١٩٦٠ .
مندور ، محمد :
ـ النقد المنهجي عند العرب ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة (بدون تاريخ) .

مكرم ، عبد العال سالم :
ـ القرآن الكريم واثره في الدراسات النحوية ، دار المعارف بمصر، القاهرة ، ١٩٦٨ .
موسى ، احمد ابراهيم :
ـ الصبغ البديعي في اللغة العربية ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٩ .
موسى ، محمد يوسف :
ـ بين الدين والفلسفة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٩ .
ـ القرآن والفلسفة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٨ .

ناصف ، مصطفى :
ـ نظرية المعنى في النقد العربي ، دار القلم ، القاهرة ١٩٦٥ .
النجار ، محمد الطيب :
ـ الموالي في العصر الاموي ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٤٩ .
النص ، احسان :
ـ الخطابة العربية في عصرها الذهبي ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٢ .
ـ العصبية القبلية واثرها في الشعر الاموي ، دار اليقظة العربية ، دمشق ١٩٦٤ .
النويهي ، محمد :
ـ نفسية ابي نواس ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٣ .
هدارة ، محمد مصطفى :
ـ اتجاهات الشعر العربي ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧٠ .
وافي ، علي عبد الواحد :
ـ فقه اللغة ، ط ٦ ، دار نهضة مصر ، القاهرة (بدون تاريخ) .
يونس ، عبد الحميد .
ـ الاسس الفنية للنقد الادبي ، ص ٢ ، دار المعرفة ، القاهرة ١٩٦٦ .

ss

٣ . ــ الكتب الاجنبية المترجمة الى العربية :

ارنولد ، توماس . و :
ــ الدعوة الى الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧١ .
ــ الخلافة ، دار اليقظة العربية ، دمشق ١٩٤٦ .
اوليري ، دي لاسي :
ــ الفكر العربي ومركزه في التاريخ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٢ .

بارتولد ، ف :
ــ تاريخ الحضارة الاسلامية ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٦٦ .
بلاشير ، ريجيس :
ــ ديوان المتنبي في العالم العربي وعند المستشرقين ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة (بدون تاريخ) .
برنار لويس :
ــ اصول الاسماعيلية ، مكتبة المثنى ببغداد ، ١٩٣٨ .

بروكلمان ، كارل :
ــ تاريخ الشعوب الاسلامية ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٤٨ .
ــ تاريخ الادب العربي (١ ــ ٣) ، طبعة دار المعارف بمصر .
ترتون ، أ. س :
ــ اهل الذمة في الاسلام ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٩ .
جب ، هاملتون :
ــ دراسات في حضارة الاسلام ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٤ .

جرونبام ، جوستاف فون :
ــ حضارة الاسلام ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٥٦ .
ــ دراسات في الادب العربي ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٥٩ .

جوزي ، بندلي :
ــ من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، دار الروائع ، بيروت ، (بدون تاريخ) .

جولد تسيهر ، اجناتس :
ــ العقيدة والشريعة في الاسلام ، دار الكاتب المصري ، القاهرة ١٩٤٥ .
ــ مذاهب التفسير الاسلامي ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٥٥ .
ــ موقف اهل السنة بازاء علوم الاوائل ،
ــ العناصر الافلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث ، (ضمن التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، دار النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٥ .

جيوم ، الفرد :
ــ الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٨ .

دونالدسون ، دوايت :
ــ عقيدة الشيعة : تاريخ الاسلام في ايران والعراق ، مطبعة السعادة القاهرة ١٩٤٦ .

دي بور :
ــ تاريخ الفلسفة في الاسلام ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .

روزنتال ، فرانتز :
ــ مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٦١ .

ستيس ، ولتر :
ــ الزمان والازل ، مقال في فلسفة الدين ، المؤسسة الوطنية ، بيروت ١٩٦٧ .

سميث ، ولفرد كانتول :
ــ الاسلام والتطور (ضمن دراسات اسلامية ، ص ٢٩٥ ــ ٣٣١)، دار الاندلس ، بيروت ١٩٦٠ .

شيدر ، هانز هينوش :
ــ روح الحضارة العربية ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٤٩ .

فان فلوتن :

ـ السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات ، مطبعة السعادة . القاهرة ١٩٣٤ .

فك ، يوهان :

ـ العربية ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٥١ .

فلهاوزن ، يوليوس :

ـ الخوارج والشيعة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٨ .

ـ تاريخ الدولة العربية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة ، ١٩٥٨ .

كريمر ، فون :

ـ الحضارة الاسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الاجنبية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٧ .

كوربان ، هنري :

ـ السهروردي المقتول ، مؤسس المذهب الاشراقي ، (ضمن شخصيات قلقة في الاسلام ، ص ٩٥ ـ ١٣٣) ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٦ .

ـ تاريخ الفلسفة الاسلامية ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٦٦ .

لسترانج ، جي :

ـ بغداد في عهد الخلافة العباسية ، المطبعة العربية، بغداد ١٩٣٦ .

ماسينيون ، لويس :

ـ سلمان الفارسي والبواكير الروحية للاسلام في ايران ، (ضمن شخصيات قلقة في الاسلام ، ص ٣ ـ ٦٠) ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٦ .

ـ المنحنى الشخصي لحياة الحلاج (ضمن شخصيات قلقة ، ص ٦١ ـ ٩٥) .

ـ خطط الكوفة ، مطبعة العرفان ، صيدا ١٩٣٩ .

متز ، آدم :

ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، القاهرة ١٣٦٧ هـ .

نالينو ، كارلو :

ـ تاريخ الآداب العربية (من الجاهلية حتى عصر بني امية) ، دار

المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٤ .
نيكلسون ، رينولد الين :
ـ الصوفية في الاسلام ، القاهرة ١٩٥١ .
ـ في التصوف الاسلامي وتاريخه ، القاهرة ١٩٤٧ .
وات ، مونتجومري :
ـ محمد في مكة ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت (بدون تاريخ)

دائرة المعارف الاسلامية .

٤ ـ المراجع الاجنبية :

Anawati - Gardet : Mystique musulmane, Coll. « Etudes musulmanes » VIII, Vrin, Paris, 1961.

Arnaldez, R. : — Hallaj ou la religion de la croix, Plon, Paris, 1964.
— La mystique musulmane, parue dans la mystique et les mystiques, Desclée de Brouwer, Paris, 1952.

Berque, J. : — L'Orient second, Gallimard, Paris, 1970.
— Les arabes d'hier à demain, 1ère éd., Le Seuil, Paris, 1960.

Berque, J. (et autres) : — Normes et valeurs dans l'Islam Contemporain Payot, Paris, 1966.
— L'ambivalence dans la culture arabe éd. Anthropos, Paris, 1967.

Boirel, R. : Théorie générale de l'invention, P.U.F., Paris, 1961.

Bradbury, R.E. : Essais d'Anthropologie religieuse, Gallimard, Paris, 1972.

Cassirer, E. : La philosophie des formes symboliques.
1. Le langage
2. La pensée mythique
Les éd. de Minuit, Paris, 1972.

Chavannes, H. : L'Analogie entre Dieu et le Monde.
Les éd. du Cerf, Paris, 1969.

Corbin, H. : — L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi — Flammarion, Paris, 1958.
— Histoire de la philosophie musulmane, I, Gallimard, Paris, 1964.
— Le songe visionnaire en spiritualité Islamique, (paru dans le rêve et les sociétés humaines, Gallimard, Paris, 1967).

Crastre, V. : Poésie et mystique. Les éd. de la Bacaconnière Neufchâtel (Suisse), 1966.

Deleuze, G. : — Différence et répétition, P.U.F., Paris, 1968.
— Présentation de Sacher-Masoch, les éd. de Minuit, Paris, 1967.
— Nietzsche et la Philosophie, P.U.F., Paris, 1962.

Durand, G. : — Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire, P.U.F., Paris, 1963.
— L'Imagination symbolique, Coll. « Initiation philosophique », P.U.F., Paris, 1964.

Fahd, T. : La naissance du monde selon L'Islam, dans Sources orientales, I, Seuil, Paris, 1959.

Focillon, H. : Vie des formes, P.U.F., Paris, 1964.

Foucault, M. : Les mots et les choses, Gallimard, Paris, 1966.

Gibb, H.A.R. : La structure de la pensée religieuse de l'Islam, Institut des hautes études Marocaines, Notes et documents, fasc. VII, 1950.

Goldmann, L. : Structures mentales et création culturelle, éd. Anthropos, Paris, 1970.

Goldziher, I. : La notion de sakina chez les Mohêmatants, Revue de l'histoire des religions, 1893.

Greimas, A. (et autres) : essais de sémiotique poétique Larousse, Paris, 1972.

Grimaldi, N. : Le désir et le temps, P.U.F., Paris, 1971.

Kraus, P. : Jabir Ibn Hayyân, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam (Mémoires de l'Inst. français d'Egypte, vol. 44-45), 1942-1943.

Laoust, H. : — Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiya, P.I.F.A.O., Le Caire, 1939.

— Les shismes dans l'Islam, Introduction à une étude de la religion musulmane, Payot, Paris, 1965.

Lefebvre, H. : La fin de l'histoire, Les éd. de Minuit, Paris, 1970.

Loucel, H. : L'origine du langage d'après les grammairiens arabes, dans Arabica, X, fasc. 3, 1963.

Massignon, L. : — Opera Minora, 3 tomes, Coll. « Recherches et Documents », Dar al-Maaref, Beyrouth, 1963.

— Parole donnée, U.G.E., Paris 1970.

— Akhbar al-Hallaj, éd. et trad. française, Paris, 1936.

— Diwân d'Al-Hallaj, éd. et trad. française, nouvelle édition, P. Geuthner, Paris, 1955.

— Essai : Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, 2e éd., Vrin, Paris, 1954.

— La Passion : la passion d'Al-Hosayn Ibn Mansour Al-Hallaj martyr mystique de l'Islam, 2 vol., Geuthner, Paris, 1929.

— Quatre textes : Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'Al-Hosayn Ibn Mansour Al-Hallaj Geuthner, Paris, 1914.

— Recueil : Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Geuthner, Paris, 1929.

— Kitâb al-Tawâsin, Geuthner, Paris, 1913.
Meyerovitch, E. : Mystique et poésie en Islam, Desclée de Brouwer, Paris, 1972.
Mossé - Bastide, R.S. : Bergson et Plotin, P.U.F., Paris, 1959.
Nwyia, P. : — Ibn 'Abbâd de Ronda, Coll. « Recherches » XVII, Beyrouth, 1961.
— Exégèse Coranique et langage mystique, éd. Dar el-Machréq, Beyrouth, 1970.
Polin, R. : Ethique et politique, éd. Sirey, Paris, 1968.
Rey, J.M. : L'enjeu des signes, Lecture de Nietzche éd. du Seuil, Paris, 1971.
Richard, J.P. : L'univers imaginaire de Mallarmé éd. du Seuil, Paris, 1961.
Singevin, Ch. : Essai sur l'un, éd. du Seuil, Paris, 1969.
Toynbee, A.J. : Le changement et la Tradition, Payot, Paris, 1969.
Waardenburg, I.J. : L'Islam dans le miroir de l'Occident, Paris, 1963.
Oeuvres collectives :
R. Brunschvig et G.E. Von Grunebaum (et autres) : classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam. Librairie Maisonneuve, Paris, 1957.
L. Massignon et autres : L'Islam et l'Occident, Cahiers du Sud, 1947.

فهرست

القسم الثالث

